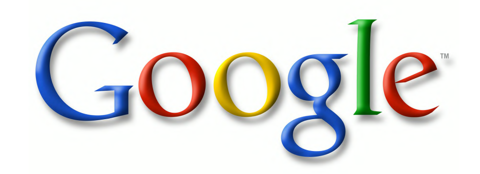
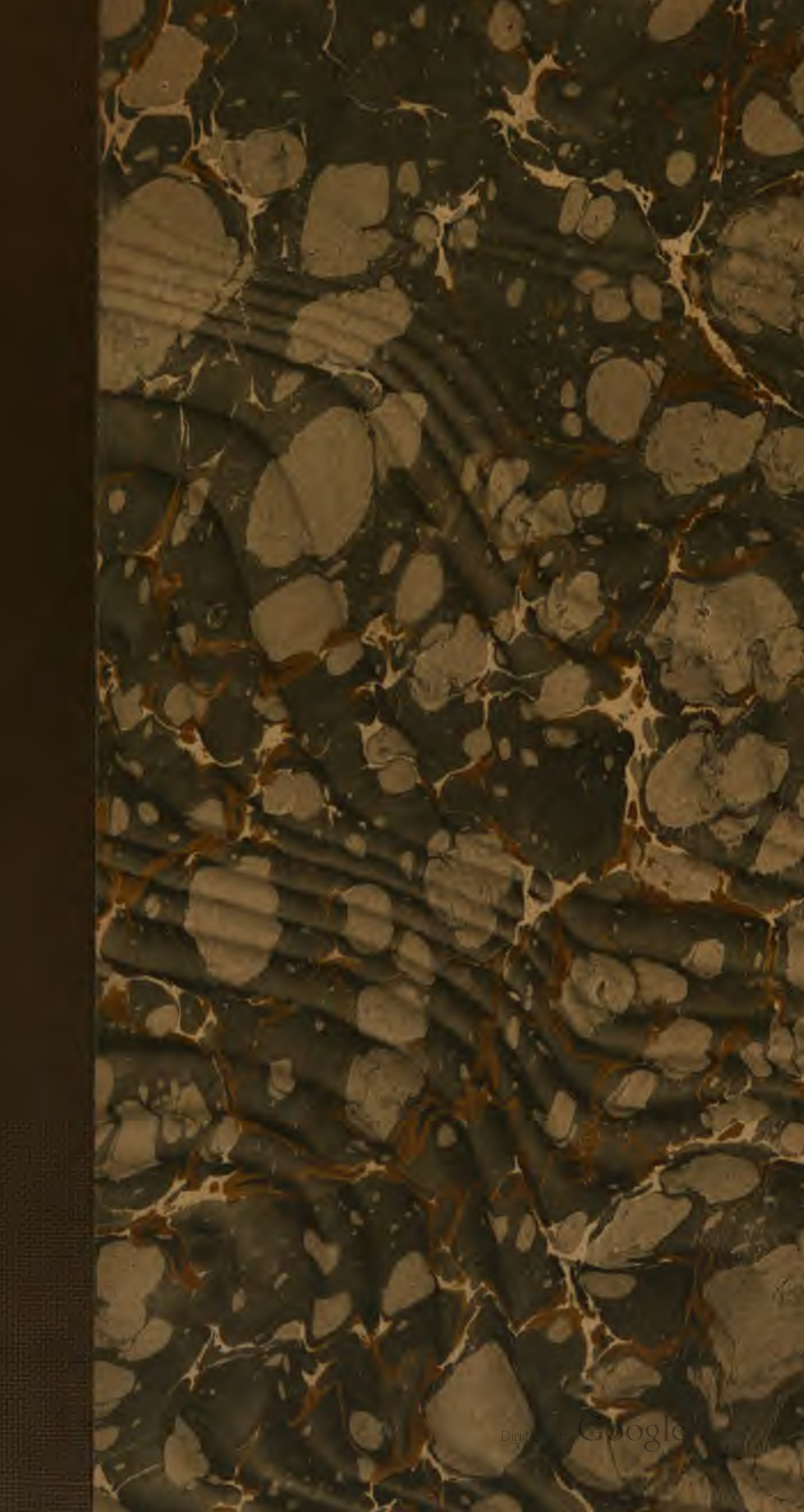





TAYLOR INSTITUTION
DOMI NUS ILLU MINA TIO MEA



à Monsieur [illegible] grand-
[illegible] de l'instruction supérieure
comme témoignage de profond respect
offert par l'auteur

Nourrisson

ESSAI

SUR LA

PHILOSOPHIE DE BOSSUET

AVEC DES FRAGMENTS INÉDITS



Paris. — Imprimerie de L. MARTINET, rue Mignon, 2.

ESSAI

SUR

LA PHILOSOPHIE

DE BOSSUET

AVEC DES FRAGMENTS INÉDITS

PAR

J. Félix NOURRISSON
Professeur agrégé de philosophie au collège Stanislas,
Docteur ès lettres.

PARIS
LIBRAIRIE PHILOSOPHIQUE DE LADRANGE
RUE SAINT-ANDRÉ-DES-ARTS, 41
1852

A MONSIEUR

A. F. OZANAM

MON MAITRE

AVANT-PROPOS.

En écrivant un *Essai sur la Philosophie de Bossuet*, nous ne nous sommes pas seulement proposé de mieux faire connaître cet esprit sublime. Nous avons surtout voulu témoigner par là combien est insensée la lutte qui, depuis si longtemps, divise les partisans déraisonnables de la Raison et les aveugles défenseurs de la Foi. Inébranlable entre ces deux extrêmes, il nous a paru que Bossuet pouvait et devait être un exemple irrécusable et un maître écouté.

Bossuet est un Père de l'Église. Qui l'ignore? Bossuet est un Philosophe. Qui oserait le nier? Pour lui, la Foi achève et confirme ce que la Raison a commencé, tandis que la Raison, à son tour, prépare à la Foi dont elle est un degré nécessaire. Combattre contre la Raison ou combattre contre la Foi, c'est combattre contre la vérité.

Ces principes que Bossuet à proclamés si haut ne sauraient être méconnus sans péril ; c'est pourquoi nous aurions à cœur de les rendre populaires. Sans doute notre travail est bien insuffisant pour un si grand objet ; mais des juges compétents, en l'honorant de leurs suffrages, ont pensé du moins qu'il ne serait pas inutile.

Paris, 29 mars 1852.

ERRATA.

pages.	lignes.	
118	16	on ne voit pas ; *lisez :* on ne veut pas.
119	16	du même corps ; *lisez :* du même coup.
126	13	passivité ; *lisez :* passiveté.
205	26	Si je me fus trouvé ; *lisez :* si je me fusse trouvé.
258	23	ἐσθ'μῖν ; *lisez :* ἐσθ'ἡμῖν.

ESSAI

SUR LA

PHILOSOPHIE DE BOSSUET.

INTRODUCTION.

Le dix-septième siècle est une des époques où la vie a été la plus grave et où les âmes se sont le plus sincèrement émues pour les grands intérêts qui passionnent la nature humaine sans l'avilir, et l'exaltent sans l'enivrer. C'est l'âge des actions héroïques, des mâles vertus, des sublimes remords. Tout ce qui précède paraît une pure enfance, et tout ce qui suit, une caduque vieillesse, en comparaison de cette période merveilleuse que tant de génies divers contribuèrent à illustrer. Le sens commun n'y exclut pas les hardiesses de la spéculation, il les tempère, et la religion et la philosophie, loin d'y lutter entre elles, contractant alliance, s'éclairent l'une l'autre, et se fortifient.

C'est principalement dans cet heureux accord de la théorie et de la pratique, de la Raison et de la Foi, qu'éclate la supériorité du dix-septième siècle sur les temps qui l'ont précédé et sur ceux qui l'ont suivi.

1

On serait mal venu sans doute à déclamer encore contre la barbarie du moyen âge, aujourd'hui que l'on connaît les travaux de ses Saints et de ses Docteurs. Mais il reste incontestable que les intelligences, fixées alors dans les limites du dogme, ne concevaient point qu'il y eût en deçà une sphère réservée à la pensée pure, ou ne souffraient pas qu'on osât s'y aventurer. L'autorité se tenait en défiance contre l'esprit d'innovation.

Le dix-huitième siècle, au contraire, rejette toute règle comme une tyrannie, remonte à l'origine des choses pour y trouver la condamnation du présent, et souvent à la réalité substituant des paradoxes, s'efforce, sur les ruines de la Foi qu'il méprise, d'établir l'empire absolu de la Raison.

Dans sa forte maturité, le dix-septième siècle sut éviter les excès. Il comprit que la Raison et la Foi sont distinctes, mais non séparées, qu'elles s'opposent sans se détruire, et qu'en définitive elles conviennent, sans qu'on puisse toujours démêler leurs secrets rapports.

Ainsi Leibniz proclame (1) « que deux vérités ne sauraient se contredire, que l'objet de la Foi est la vérité que Dieu a révélée d'une manière extraordinaire, et que la Raison est l'enchaînement des vérités, mais particulièrement (lorsqu'elle est comparée avec la Foi) de celles où l'esprit humain peut atteindre naturellement, sans être aidé des lumières

(1) Leibniz, *Théodicée*, p. 25, 47, édition Charpentier.

de la Foi. » Donc « comme la Raison est un don de Dieu, aussi bien que la Foi, leur combat ferait combattre Dieu contre Dieu. » C'est pourquoi, tandis que Bayle prétend avec ironie qu'il est nécessaire de captiver son entendement sous l'obéissance de la Foi, Leibniz conclut d'une manière aussi ingénieuse que solide, en disant : « Nous pouvons atteindre ce qui est au-dessus de nous, non pas en le pénétrant, mais en le soutenant, comme nous pouvons atteindre le ciel par la vue et non par l'attouchement (1). »

A côté de Leibniz, on dirait presque au-dessus de lui, comme la plus haute expression d'un siècle, où la pensée ne prit un si noble essor que parce qu'elle partait de principes assurés, vient se placer Bossuet.

Bossuet est le prince du sens commun. Nul n'a moins subi le joug des principes absolus et n'a mieux compris comment, dans les conclusions pratiques, la tâche de la vertu et de l'intelligence consiste à faire route entre des principes vrais et parfois opposés. Nul, par conséquent, n'a résolu d'une manière plus radicale l'essentiel problème de l'accord de la Raison et de la Foi.

Que l'on considère le rôle de Bossuet au dix-septième siècle, et l'on admirera l'énergie sans défaillance avec laquelle il repousse l'erreur, d'où qu'elle vienne, persuadé « que nous ne pouvons rien

(1) Leibniz, *Théodicée*, p. [illegible].

contre la vérité, mais pour la vérité, à laquelle tout doit servir et tout doit céder, comme la vérité elle-même l'ordonne (1). » Son cœur est à la fois un cœur de chair et un cœur de fer, et quand ses adversaires s'indignent de l'âpreté de ses poursuites, ou gémissent sous la violence de ses coups, c'est de Dieu qu'il se réclame « contre les mollesses du monde et ses vaines complaisances (2). »

Bossuet fut par excellence le modérateur, souvent même le dictateur des esprits. Ses écrits sont autant d'actions, et il n'y a pas une seule de ses actions qui ne soit la mise en œuvre de ses écrits. Jeune encore, il réfute Paul Ferri ; plus tard il rédige cette savante *Exposition de la foi catholique*, qui détermine la conversion de Turenne, et bientôt ses conférences avec le ministre Claude portent la conviction dans l'esprit de mademoiselle de Duras. Peu à peu la lutte s'agrandit, et en vient à cet extrême éclat de l'*Histoire des variations* et des *Avertissements aux protestants*, contre quoi Basnage et Jurieu ne font que balbutier. Il semble même que sa correspondance avec Molanus et Leibniz doive ramener l'Allemagne des erreurs de la Réforme, et il n'y a pas jusqu'à l'Angleterre dont Bossuet n'espère un instant calmer l'agitation et fixer les changements (3).

(1) Bossuet, *Œuvres complètes*, édition d'Olivier Fulgence, 1845-1846, t. XVIII, p. 218.
(2) Idem, *ibid.*, p. 536.
(3) Idem, t. XXVI, p. 173, 253, *Lett. à milord Perth.*

Mais il ne suffisait pas d'attaquer l'hérésie jusque dans son domaine ; il fallait de plus en repousser les attaques et préserver le catholicisme de ses atteintes. Aussi Bossuet ne souffre pas qu'on biaise, pour peu que ce soit sur les principes de la religion, et, à ses yeux, les questions de la Foi sont toujours inaccommodables.

C'est pourquoi il combat avec force contre les religieuses de Port-Royal sur le formulaire, contre Dupin et Richard Simon sur la traduction et l'exégèse des Écritures, contre le cardinal Sfondrate sur la prédestination, contre Roccaberti sur l'ultramontanisme, contre les PP. Lecomte et Legobien sur les rites de la Chine, contre le docteur Coulau sur l'indifférence des religions, et, s'il le faut, il se déchirera les entrailles plutôt que de laisser l'archevêque de Cambrai autoriser de son nom la piété équivoque de madame Guyon ou de Marie d'Agréda.

L'Église de France reconnaît en Bossuet son définiteur, et c'est lui qui, dans l'assemblée de 1682, rédige la *Déclaration du clergé* sur la puissance ecclésiastique, comme aussi, dans l'assemblée de 1700, il entraîne la condamnation du Probabilisme.

Il n'est pas jusqu'aux littérateurs sur qui cette droite et ferme intelligence n'étende sa vigilante censure. Tantôt c'est contre les licences de la satire ou les fictions surannées de la mythologie que Bossuet s'élève avec vivacité, et tantôt contre les maximes du P. Caffaro sur la comédie. Enfin, à travers tant de glorieux travaux, et pendant que sa

mâle éloquence célèbre tour à tour du haut de la chaire la folie de la Croix ou l'irrésistible empire de la mort, le disciple de saint Vincent de Paul trouve assez d'humilité et assez de veilles pour rédiger un catéchisme et consoler des religieuses par ces écrits sublimes qu'on appelle les *Méditations sur l'Evangile* et les *Elévations sur les mystères*.

Adversaire ardent, mais juste, du protestantisme, qui reçut de sa main d'inguérissables blessures, dialecticien irrésistible, orateur inimitable, Bossuet a mérité cette belle louange qu'il adressait lui-même à saint Augustin, dont il disait « que cet évêque, excellent en tout, avait persisté jusqu'à la mort dans la défense de la doctrine chrétienne (1). »

Bossuet, qui a tant fait pour la Foi, n'a pas moins fait pour la Raison, et en lui se réunissent sans se contredire le théologien et le philosophe, le gardien sévère de l'orthodoxie et le penseur.

Evidemment on ne doit pas le compter au nombre des méditatifs, qui, repliés sur eux-mêmes, ont possédé le talent illusoire de combiner des abstractions. Ce n'est point un Spinoza, ce n'est pas même un Malebranche, et quoiqu'il avoue être favorable au pur philosophique (2), cependant, en définitive, il en fait bon marché (3).

Mais pour être pratique, sa philosophie en fut-elle moins profonde, et de ce qu'il fut, avant tout,

(1) Bossuet, t. XVIII, p. 230.
(2) Idem, t. XXVI, p. 277.
(3) Idem, *ibid.*, p. 443.

attaché au sens commun et grand évêque, s'ensuit-il qu'il n'ait pas sondé aussi avant que personne cet abîme sans fond, ce secret impénétrable du cœur de l'homme ? Nous ne le pensons pas, et à ceux qui prétendraient le contraire, nous serions tentés de répliquer avec Bossuet lui-même : « Curieux, qui vous repaissez d'une spéculation stérile et oiseuse, sachez que cette vive lumière qui vous charme dans la science ne vous est pas donnée seulement pour réjouir votre vue, mais pour conduire vos pas et régler vos volontés (1-2). »

C'est contre « la vaine dialectique, la métaphysique outrée et la fausse philosophie condamnée par saint Paul (3) » que Bossuet, à son tour, se laisse emporter à d'éloquentes invectives (4). Mais nulle part, chez lui, ne se découvre l'esprit qui dicta de son temps le *Traité de la faiblesse de l'esprit humain*, et plus tard l'*Essai sur l'indifférence*. Ce scepticisme bâtard, que plusieurs croient être une tactique heureuse et qui n'est qu'un danger, convenait mal à sa compréhensive intelligence, et

(1) Bossuet, t. XI, p. 519.

(2) Bossuet a déjà été plusieurs fois considéré comme philosophe. Voyez M. Damiron, *Essai sur l'histoire de la philosophie en France au dix-septième siècle*, t. II, p. 670, 1846, Hachette. — M. Jules Simon, *Introduction aux œuvres philosophiques de Bossuet*, 1843, édit. Charpentier. — M. de Lens, *Introduction aux œuvres philosophiques de Bossuet*, 1843, Hachette. — *Essai sur la philosophie de Bossuet*, Lecoffre, 1846, in-12.

(3) Bossuet, XIX, p. 39.

(4) Idem, t. VII, p. 487. Cf. t. IX, p. 401.

s'il voulait que la philosophie fût soumise à la sagesse de Dieu, il ne pensait pas du moins que la Raison dût être foudroyée et anéantie par la Foi.

D'autre part, on ne sait si Voltaire mérite qu'on daigne lui répondre lorsqu'il insinue, dans son incrédulité jalouse « que ce grand homme avait des sentiments philosophiques différents de sa théologie, à peu près comme un savant magistrat qui, jugeant selon la lettre de la loi, s'élèverait quelquefois au-dessus d'elle par la force de son génie (1). »

Bossuet, en effet, est l'homme des tempéraments, mais non pas des concessions, et nous sommes tenus de l'en croire sur parole, quand il déclare « que la droite Raison n'est jamais contraire à la Foi, mais qu'il n'a pas plu à Dieu que nous sussions toujours les moyens de les accorder ensemble (2).»

La Raison méconnaît sa portée et donne dans les extravagances, dès qu'elle ose interpréter les mystères de la Foi. Voilà pourquoi il invite Fénelon et Arnauld à réfuter Malebranche (3), D. Lami, les principes de Spinoza (4); et c'est à cause des théories erronées qui se produisent sur la nature et la grâce, et des explications étranges qu'on s'avise d'imaginer touchant la transsubstantiation (5), qu'il lui semble

(1) Voltaire, *Écrivains du siècle de Louis XIV*, œuvres complètes, édit. de Gotha, t. xx, p. 65.

(2) Bossuet, t. xii, p. 198.

(3) Idem, t. xxvi, p. 152.

(4) Idem, *ibid.*, p. 220.

(5) Idem, *ibid.*, p. 433, 442.

qu'un grand combat se prépare contre l'Église, sous le nom de la philosophie cartésienne (1).

Que la Raison, au contraire, s'en tienne aux vérités naturelles, et il excellera à en démontrer les utiles applications et la fécondité. Bossuet aura sa Philosophie.

Cette philosophie d'ailleurs ne sera pas une philosophie d'école, provocante, exclusive, engouée de certaines formules, systématique en un mot. Bossuet, dont l'érudition n'a d'égal que le parfait bon sens, et qui n'a pas moins étudié Platon et Aristote que les Écritures et les Pères, saura dégager des doctrines artificielles et ruineuses ce qu'elles renferment de réel et d'impérissable, mais ne consentira point à être le promoteur de principes particuliers. Les passions des sectes lui inspirent la répulsion la plus vive, et s'il pense qu'il est de sa dignité de connaître les opinions diverses et opposées qui ont occupé beaucoup de grands esprits, il ne partage ni leur enthousiasme ni leurs préjugés (2). C'est pourquoi, encore qu'il professe pour Descartes une estime singulière, il ne s'en porte jamais le défenseur et ne souffre pas même qu'on lui attribue des préférences.

C'est cette philosophie que nous nous proposons d'étudier, philosophie éminemment humaine, qui a le sens commun pour base inébranlable et pour couronnement la théologie, où l'ombre se mêle à la lu-

(1) Bossuet, t. XXVI, p. 202.
(2) Idem, t. XXII, p. 14.

mière, et où la Raison n'est pas offusquée, mais éclaircie par la Foi. Sans doute nous la chercherons surtout dans le *Traité de la connaissance de Dieu et de soi-même,* dans le *Traité du libre arbitre,* dans *la Logique* et la *Lettre à Innocent XI;* mais nous la prendrons aussi dans les autres écrits de Bossuet. Car Bossuet a éclairé toutes choses des feux abondants de son génie, et il n'est pas jusqu'à ses *Lettres de direction* où ne se découvre la métaphysique à la fois la plus sublime et la plus sûre (1).

Quel est l'esprit général de la philosophie de Bossuet, quelle en est la méthode, et enfin quel en est le plan?

Bossuet, à l'exemple de la plupart de ses contemporains, accepta les doctrines cartésiennes, qui, « sans retourner à la scolastique, sans errer à travers l'antiquité, mettaient fin aux essais aventureux de la renaissance (2). » Mais en les acceptant, il sut les modifier. Admirateur de Descartes, il n'en pouvait être le disciple, ni l'émule; il en fut le correcteur.

Nous aurons en effet à montrer avec quelle sagacité il retranche ce que le Cartésianisme peut avoir d'exagéré, ou redresse, en les développant, ses principes mal entendus. Ses vues sont toujours si hautes et sa critique si exacte, qu'il reste original, même en interprétant, et qu'on ignore celui qu'il faut le plus admirer, de Descartes qui ouvrit de nou-

(1) Bossuet, t. XXVII, p. 75, 76, 680.

(2) M. Cousin, *Fragments de philosophie cartésienne*, p. 98.

velles routes à la pensée moderne, ou de Bossuet qui en signala les écueils.

Descartes est un penseur solitaire, qui croit, en s'appliquant à augmenter par degrés sa connaissance, s'être choisi une occupation solidement bonne et importante (1). Uniquement attentif aux progrès de son esprit, il paraît ne pas même soupçonner la révolution qu'il prépare, et s'il se décide à produire ses ouvrages, il ne les propose que comme une histoire, ou, si on l'aime mieux, que comme une fable (2). Parti du sens commun, il aboutit au sens individuel, et les nécessités d'un système finissent souvent chez lui par affaiblir et compromettre les données de la raison.

Bossuet, au contraire, se trouve jeté dès le début au milieu des difficultés du monde. Rien de considérable ne se fait dans l'État qu'il n'y mette la main, et sa vigueur croissant avec les périls, son unique souci est de les conjurer. Peu lui importe l'avancement de son intelligence, pourvu qu'il sauve les âmes, et, s'il faut, pour les convaincre, qu'il ait recours aux lumières de l'esprit pur, il s'attachera à celles des maximes de la philosophie qui portent en elles un caractère certain de vérité, et qui peuvent être utiles à la conduite de la vie (3). De cet effort constant vers la pratique vient sa supériorité.

Comme Descartes, à côté des droits de la Foi, il

(1) Descartes, *Œuvres complètes, Disc. de la méth.*, t. Ier, p. 124.

(2) Idem, *ibid.*

(3) Bossuet, t. XXII, p. 14.

reconnaît ceux de la Raison. Mais il concilie la théologie et la philosophie avec une assurance qui manqua toujours à l'auteur des *Méditations*, « puisqu'il lui reproche d'avoir toujours craint d'être noté par l'Église, et d'avoir pris sur cela des précautions dont quelques unes allaient jusqu'à l'excès (1). »

Comme Descartes, il pense que, « pour devenir un vrai philosophe, l'homme n'a besoin que de s'étudier lui-même, sans s'égarer dans les recherches inutiles et puériles de ce que les autres ont dit et pensé (2). » Mais sans subir en aveugle le joug de l'autorité, il sait mieux que lui interroger les antérieurs, et s'approprier ce que leurs conceptions ont d'irréprochable.

Comme Descartes, il déclare que « c'est une partie de bien juger que de douter quand il faut, » et que « la vrai règle de bien juger est de ne juger que quand on voit clair (3). » Mais, après avoir distingué le doute méthodique du scepticisme et placé dans l'idée claire le critérium de la certitude, il s'empresse de réduire ces principes à de justes bornes, et ajoute, ce que Descartes avait ignoré, « qu'outre nos idées claires et distinctes, il y en a de confuses et de générales qui ne laissent pas d'enfermer des vérités si essentielles, qu'on renverserait tout en les niant (4). »

(1) Bossuet, t. XXVI, p. 442.
(2) Idem, t. XXII, p. 14.
(3) Idem, *ibid.*, p. 78. Cf. p. 72, 74, 82.
(4) Idem, t. XXVI, p. 202.

Comme Descartes enfin, c'est dans la conscience qu'il fixe le point de départ de la philosophie (1). Mais mieux que lui il unit d'une manière constante l'expérience au raisonnement, et pousse plus avant l'analyse psychologique, sans jamais la confondre avec l'analyse des géomètres.

Bossuet élève donc, épure et vivifie en les complétant, les principes posés par Descartes. Il y a plus; il les coordonne, et tandis que Descartes ne considère ses écrits métaphysiques que comme des essais de sa Méthode (2), à laquelle il rapporte tout, Bossuet conçoit un plan régulier de philosophie.

Ce plan n'a rien de commun avec la division vulgaire alors de la philosophie en Logique, Physique, Morale et Métaphysique, laquelle se subdivisait en Ontologie, ou science de l'être en général, et Pneumatologie, ou science de Dieu et de l'âme (3). Cet ordre est à la fois trop complexe et trop factice pour que Bossuet s'y doive arrêter.

Il a son art, ses règles, ses principes qu'il réduit, autant qu'il le peut, à un premier principe qui est un, et c'est par là qu'il est fécond (4). L'unique pensée d'où sortiront toutes les autres, et sur laquelle il formera le plan de sa philosophie, sera ce

(1) Bossuet, t. xxii, p. 59, 125, 132, 135, 221.

(2) Descartes, *Lettres*, t. vi, p. 138.

(3) C'est le plan des institutions philosophiques de Pourchot, recteur de l'université de Paris, contemporain et ami de Bossuet. — Voyez Bossuet, t. xxvi, p. 442.

(4) Bossuet, t. v, p. 37.

précepte de l'Évangile : « Considérez-vous attentive-» ment vous-mêmes (1) ; » et aussi cette parole de David : « O Seigneur, j'ai tiré de moi une merveil-» leuse connaissance de ce que vous êtes. » Il fera voir par là qu'un homme qui sait se rendre présent à lui-même trouve Dieu plus présent que toute autre chose, puisque sans lui il n'aurait ni mouvement, ni esprit, ni raison, selon cette pensée vraiment philosophique de l'apôtre prêchant à Athènes, c'est-à-dire dans le lieu où la philosophie était comme dans son fort : « Il n'est pas loin de chacun de nous, puis-» que c'est en lui que nous vivons, que nous sommes » mus et que nous sommes (*Act.* XVII, 27, 28) (2) ; » et encore : « Puisqu'il nous donne à tous la vie, la » respiration et toutes choses (*Ib.*, 25) (3). » En outre, l'homme qui a fait réflexion sur lui-même a connu qu'il y avait dans son âme deux puissances ou facultés principales, dont l'une s'appelle entendement, et l'autre volonté, et deux opérations principales, dont l'une est *entendre,* et l'autre *vouloir.* Entendre se rapporte au vrai, et vouloir au bien. De là naissent deux sciences nécessaires à la vie humaine, dont l'une apprend ce qu'il faut savoir pour entendre la vérité, et l'autre ce qu'il faut savoir pour embrasser la vertu. Ce sont la Logique et la Morale (4).

(1) Bossuet, t. XXII, p. 15.
(2) Idem, *ibid.*
(3) Idem, *ibid.*
(4) Idem, t. XXV, p. 3.

Tel est le plan à la fois simple et naturel que s'est tracé Bossuet.

Tandis que l'école fait précéder l'étude de l'homme par l'étude de Dieu, Bossuet professe « que la philosophie consiste principalement à rappeler l'esprit à soi-même, pour s'élever ensuite, comme par un degré sûr, jusqu'à Dieu (1). »

Tandis que l'école place la Logique à la tête des autres parties de la philosophie, Bossuet en cherche les fondements dans la connaissance des facultés humaines et des idées.

Tandis, enfin, que l'école traite de la Métaphysique séparément, Bossuet la répand dans tout ce qui précède (2).

En s'appliquant d'abord à la connaissance de soi-même pour y découvrir les prémisses de la connaissance de Dieu, et, de là, passer à la conception de la vérité et de la vertu, Bossuet ramène ses recherches à une lumineuse et vivante unité. Car, après avoir étudié l'homme en lui-même, il le considère en Dieu son principe et sa fin, et lui enseigne par les préceptes de la Logique et de la Morale les moyens d'arriver à sa destinée, c'est-à-dire à la souveraine vérité et au bien suprême. L'étude de l'homme devient le seul objet de la philosophie, qui entre de la sorte en possession d'elle-même, et où la théorie et la pratique reçoivent une égale satisfaction.

(1) Bossuet, t. XXII, p. 14.

(2) Idem, *ibid.*, p. 17.

Le plan de la philosophie de Bossuet résulte immédiatement de sa méthode, méthode hardie autant que certaine, qui observe ce qui est, avant de s'interroger sur ce qui a été ou sur ce qui doit être, à travers le relatif atteint l'absolu, au-dessus des faits, les lois qui les régissent, et qui, sans mutiler la réalité par des hypothèses, ni l'enfler par des chimères, y démêle et en dégage les rayons divins de l'idéal. Cette méthode elle-même provient de l'esprit cartésien assagi et rectifié.

La modération, jointe à la force, tel est en effet le trait distinctif auquel on reconnaît Bossuet, et il semble qu'il nous ait révélé lui-même le secret de son génie en écrivant cette admirable phrase du *Traité du libre arbitre :* « La première règle de notre logique, c'est qu'il ne faut jamais abandonner les vérités une fois connues, quelque difficulté qui survienne, quand on veut les concilier ; mais qu'il faut au contraire, pour ainsi parler, tenir toujours fortement comme les deux bouts de la chaîne, quoiqu'on ne voie pas toujours par où l'enchaînement se continue (1). »

Descartes, il est vrai, avait avant lui, et sur la même matière, avancé une maxime analogue, déclarant « que ce serait une chose tout à fait contraire à la raison de douter des choses que nous comprenons fort bien, à cause de quelques autres que nous ne comprenons pas, et que nous ne voyons point

(1) Bossuet, t. XXII, p. 284.

que nous devions comprendre (1). » Mais combien de fois n'a-t-il pas été infidèle à ces sages paroles!

Bossuet, au contraire, s'en est fait une règle invariable, et c'est au nom de cette règle que nous le verrons concilier la Raison et la Foi, les systèmes et le sens commun, le raisonnement et l'expérience.

Nous nous proposons de montrer ici comment elle lui a suggéré des solutions aussi claires que profondes à tous les grands problèmes, dont le propre est de solliciter éternellement l'intelligence humaine, en offrant à nos investigations des mystères qui ne seront jamais épuisés. Ces problèmes, tels qu'ils se présentent à nous dans la Philosophie de Bossuet, se réduisent à six principaux :

1° Théorie de la Spiritualité de l'âme ;

2° Théorie des Passions ;

3° Théorie de la Connaissance, ou des Idées ;

4° Théorie de la Liberté ;

5° Théorie de la Providence ;

6° Théorie du Mysticisme.

Une pareille énumération n'a rien d'incomplet ni d'arbitraire ; car il n'est pas chez Bossuet une pensée de quelque conséquence qui ne se rapporte à l'une des six questions énoncées, et, d'autre part, ces questions elles-mêmes s'enchaînent étroitement et se présupposent. C'est, en effet, quand on a, par une observation attentive, distingué en nous deux éléments, l'âme et le corps, qu'on peut, scrutant le

(1) Descartes, *Réponse aux six. obj.*, t. II, p. 354.

fond de l'âme, rechercher avec détail quelle est la nature de ses facultés et quelles en sont les tendances légitimes. Or, nos facultés aspirent toutes du fini à l'infini, les passions par l'amour, l'intelligence par les idées, et la liberté par une action qui, au delà des buts successifs dont aucun ne la captive, poursuit un but définitif où elle se complaise et se repose. L'âme trouve ainsi en elle-même un ressort, une énergie, un élan par où elle bondit jusqu'à Dieu, et les deux termes de l'être s'opposant dès lors l'un à l'autre, il s'agit d'en expliquer les rapports. Si l'âme, annulant les différences comme autant d'obstacles, veut s'élancer d'un plein vol au sein de la Divinité, pour s'y oublier et s'y perdre, alors naît le faux mysticisme avec ses incalculables dangers. Mais si l'âme se délecte en elle-même, bientôt en elle l'idée de Dieu s'oblitère et la laisse plongée dans les ténèbres et l'abrutissement. Le monde des intelligences, comme le monde des corps, exige donc un parfait et constant équilibre des forces les plus diverses. Jamais personne n'en comprit mieux que Bossuet la nécessité et les conditions.

CHAPITRE PREMIER.

Théorie de la Spiritualité de l'âme.

Parmi les philosophes, les uns ont voulu faire l'homme tout matière, les autres pur esprit. Mais l'expérience a parlé plus haut que leurs systèmes, et tandis que ceux-là inspiraient un invincible dégoût, ceux-ci ont encouru un discrédit universel.

En effet, ce qui nous frappe, au premier regard que nous portons sur nous-mêmes, c'est cet ensemble d'organes qu'on appelle le corps. Prétendre, comme Descartes, en démontrer l'existence, après l'avoir révoquée en doute, ou la nier comme Berkeley, c'est tomber dans d'inextricables paralogismes ou de puériles hyperboles. L'être ne se démontre pas; il se montre, et quand une fois la réalité vivante a été méconnue, l'esprit, saisi de vertige demeure comme enveloppé des ombres du néant.

D'autre part, il n'est pas moins clair que l'homme ne se réduit pas au corps. Il y a plus : le corps est à nous, il n'est pas nous, et le principe qui en nous sent, connaît, agit, « fait bien voir par une certaine

vigueur qu'il ne tient pas tout entier à la matière, et qu'il est comme attaché par sa pointe à quelque principe plus haut (1). Notre âme, d'une nature spirituelle et incorruptible, a un corps corruptible qui lui est uni ; et, de l'union de l'un et de l'autre, résulte un tout qui est l'homme, esprit et corps tout ensemble, incorruptible et corruptible, intelligent et purement brute (2). »

L'homme est donc à la fois âme et corps. « On peut dire que le corps est un instrument dont l'âme se sert à sa volonté; et c'est pourquoi Platon définissait l'homme en cette sorte : « L'homme est une » âme se servant d'un corps (*Alcibiade*, I) (3). »

Cette doctrine, dont les langues témoignent, que l'observation confirme et que la conscience du genre humain proclame avec une si puissante spontanéité, est la doctrine du sens commun. Aussi Bossuet ne cherche point à l'établir, il l'accepte; et ses efforts n'ont d'autre objet que d'en montrer la profondeur.

En effet, « pour bien connaître l'homme, il faut savoir qu'il est composé de deux parties qui sont l'âme et le corps. L'âme est ce qui nous fait penser, entendre, sentir, raisonner, vouloir, choisir une chose plutôt qu'une autre, et un mouvement plutôt qu'un autre, comme de se mouvoir à droite plutôt qu'à gauche. Le corps est cette masse étendue en

(1) Bossuet, t. VIII, p. 408.
(2) Idem, t. XXIII, p. 208.
(3) Idem, t. XXII, p. 173.

longueur, largeur et profondeur, qui nous sert à exercer nos opérations (1). »

« S'il y a des corps dans l'univers, c'est chose de fait (2) » qu'il est impossible et qu'il serait superflu de contester. Mais dans l'homme, le corps est uni à un élément supérieur qui le dirige et le maîtrise, offrant en raccourci une image « du pouvoir absolu de Dieu, qui remue tout l'univers par sa volonté et y fait tout ce qu'il lui plaît (3). »

Cet élément essentiel est l'âme.

Or, il importe de discerner l'âme d'avec le corps, c'est-à-dire « cette partie qui commande en nous de celle qui obéit (4). »

L'âme n'est point le principe inconnu d'effets connus, terme abstrait d'une valeur purement mnémonique, et que la science aurait inventé pour classer, sans les comprendre, des phénomènes inexplicables, ou du moins inexpliqués. Une physiologie ignorante peut seule parler ainsi de l'âme. De là ces traités sur les rapports du physique et du moral, où le physique étant tout et le moral rien, par une contradiction bizarre, on disserte sur des rapports, sans remarquer qu'en détruisant l'un des deux termes, on a du même coup supprimé toute relation.

En cet endroit, Bossuet continue Descartes. Loin

(1) Bossuet, t. XXII, p. 43.
(2) Idem, *ibid.*, p. 158.
(3) Idem, *ibid.*, p. 193.
(4) Idem, *ibid.*, p. 14.

que la connaissance de l'âme soit négative, elle est la connaissance positive par excellence. Que savons-nous du corps, c'est-à-dire de la matière? Presque rien, et c'est à peine si des recherches laborieuses nous en découvrent quelques propriétés. L'âme, au contraire, qui nous est connue sans le secours des organes et dont la connaissance précède logiquement la connaissance du corps, nous est aussi connue autrement que le corps, puisque nous avons l'aperception immédiate de ses modifications et de son action, saisissant sous les phénomènes les facultés qui les produisent, et sous ces facultés mêmes la force consciencieuse et libre où elles résident, et qui, en s'affirmant, pose la personnalité. « Ainsi il se trouve que nous connaissons beaucoup plus de choses de notre âme que de notre corps, puisqu'il se fait dans notre corps tant de mouvements que nous ignorons et que nous n'avons aucun sentiment que notre esprit n'aperçoive (1). »

Sans doute le fond de notre être échappe à nos regards, et sa substance nous reste inaccessible. Mais telle est la nature de la substance qu'elle ne se révèle à nous qu'en tant que cause, et par conséquent au sein des phénomènes qui en sont la manifestation. Bossuet se garde bien d'ailleurs, pour fonder la distinction de l'âme et du corps, de reproduire la théorie cartésienne sur la pensée, considérée comme essence de l'âme, et sur l'étendue

(1) Bossuet, t. XXII, p. 181.

considérée comme essence du corps (1). A l'encontre de Malebranche (2), il comprend les dangers de cette métaphysique, et tandis que Leibniz en signale les conséquences chez Spinoza, il les combat lui-même chez les nouveaux mystiques (3-4).

Pourquoi subtiliser et s'éloigner des sentiments ordinaires, quand les choses parlent d'elles-mêmes?

« Il est aisé de comprendre la différence de l'âme et du corps, et il n'y a qu'à considérer les diverses propriétés qui s'y remarquent. Les propriétés de l'âme sont : voir, ouïr, goûter, sentir, imaginer ; avoir du plaisir ou de la douleur, de l'amour ou de la haine, de la joie ou de la tristesse, de la crainte ou de l'espérance ; assurer, nier, douter, raisonner, réfléchir et considérer, comprendre, délibérer, se résoudre, vouloir et ne vouloir pas ; toutes choses qui dépendent du même principe et qu'on entend très distinctement sans nommer seulement le corps, si ce n'est comme l'objet que l'âme aperçoit ou comme l'agent dont elle se sert.

(1) « C'est, ce me semble, une étrange métaphysique de dire que le fond de la substance de l'âme soit seulement penser et vouloir... j'assurerai bien seulement qu'elle n'est point de Descartes. » (Bossuet, t. XVIII, p. 129.)

(2) Malebranche, *Recherche de la vérité*, liv. 3, 2e part., ch. 8.

(3) « Toutes les fois que M. de Leibniz entreprendra de prouver que l'essence du corps n'est pas dans l'étendue actuelle, non plus que celle de l'âme dans la pensée actuelle, je me déclare hautement pour lui. » (Bossuet, t. XXVI, p. 277.)

(4) Leibniz, *Nouveaux essais* p. 451, édit. Charpentier. « Outre l'étendue, il faut avoir un sujet qui soit étendu. »

» Les propriétés du corps et des parties qui le composent sont d'être étendues plus ou moins, d'être agitées plus vite ou plus lentement, d'être ouvertes ou fermées, dilatées ou pressées, tendues ou relâchées, jointes ou séparées les unes des autres, épaisses ou déliées, capables d'être insinuées en certains endroits plutôt qu'en d'autres; choses qui appartiennent au corps et qui en font manifestement la nourriture, l'augmentation, la diminution, le mouvement et le repos (1). »

« Il est vrai que, par un certain accord entre toutes les parties qui composent l'homme, l'âme n'agit pas, c'est-à-dire ne pense pas et ne connaît pas sans le corps, ni la partie intellectuelle sans la partie sensitive (2). » Mais cette harmonie n'est point un mélange, ni cet ordre une confusion. « Ces choses sont unies, mais elles ne sont point les mêmes, puisque leurs natures sont si différentes (3). »

En effet, l'âme est une. « Toutes différentes que sont les sensations, il y a en l'âme une faculté de les réunir (4); et quoique nous donnions à nos facultés des noms différents par rapport à leurs différentes opérations, cela ne nous oblige pas à les regarder comme des choses différentes (5). »

(1) Bossuet, t. XXII, p. 120.
(2) Idem, *ibid.*, p. 157.
(3) Idem, *ibid.*, p. 181.
(4) Idem, *ibid.*, p. 50.
(5) Idem, *ibid.*, p. 87.

L'unité du corps est simplement nominale. « A le regarder comme organique, il est un par la proportion de ses parties ; de sorte qu'on peut l'appeler un même organe, de même et à plus forte raison qu'un luth ou un orgue est appelé un seul instrument (1). » Mais ce n'est point là cette unité substantielle qui fait « qu'on peut bien distinguer les opérations de l'âme, mais non pas la partager dans son fond (2). »

Divisé ou divisible jusqu'à l'infini, le corps se renouvelle perpétuellement. Au contraire, remarque Bossuet, « en changeant de pensée, je ne change pas de substance, et ma substance demeure une, pendant que mes pensées vont et viennent, et pendant que ma volonté va se distinguant de mon âme, d'où elle ne cesse de sortir ; de même que ma connaissance va se distinguant de mon être, d'où elle sort pareillement ; et pendant que toutes les deux, je veux dire ma connaissance et ma volonté, se distinguent en tant de manières et se portent successivement à tant de divers objets, ma substance est toujours la même dans son fond, quoiqu'elle entre tout entière dans toutes ces manières d'être si différentes (3). »

Une et identique dans son être, l'âme est active, tandis que le propre du corps est l'inertie, d'où naît entre l'âme et le corps une nouvelle et inconciliable

(1) Bossuet, t. XXII, p. 121, 277.
(2) Idem, *ibid.*, p. 122. Cf. t. XXVII, p. 75.
(3) Idem, t. V, p. 35.

opposition. « Un corps ne choisit pas où il se meut, mais il va comme il est poussé (1). Il va naturellement un même train, selon les dispositions où on l'a mis (2), et le premier ressort dont Dieu a voulu que tout dépendît, étant une fois ébranlé, ce même mouvement s'entretient toujours (3). Car la matière en elle-même est toujours purement passive, comme Platon l'a dit expressément (*Timée*) (4). » Il n'en est pas ainsi de l'âme; elle n'est pas *agie*, elle agit, et son action résulte d'une manière immédiate de sa délibération et de son choix.

De là ce souverain empire qu'elle exerce sur le corps, « qu'elle transporte où elle trouve bon, et qu'elle expose à tels périls qu'il lui plaît, même à sa ruine certaine (5). »

L'âme enfin se distingue tellement du corps, que, « connaissant si bien et si distinctement ses sensations, ses imaginations et ses désirs, elle ne connaît la délicatesse et les mouvements ni du cerveau, ni des nerfs, ni des esprits, ni même si ces choses sont dans la nature (6). L'âme se démêle comme expérimentalement d'avec le corps (7). »

D'ailleurs, « si nous sommes tout corps et tout matière, comment pouvons-nous concevoir un esprit

(1) Bossuet, t. XXII, p. 159.
(2) Idem, *ibid.*, p. 235.
(3) Idem, *ibid.*, p. 114.
(4) Idem, *ibid.*, p. 303.
(5) Idem, *ibid.*, p. 174.
(6) Idem, *ibid.*, p. 18[illegible].
(7) Idem, t. XVII, p. 463.

pur? et comment avons-nous pu seulement inventer ce nom? Sans doute on peut dire en ce lieu et avec raison, que, lorsque nous parlons de ces esprits, nous n'entendons pas trop ce que nous disons; notre faible imagination, ne pouvant soutenir une idée si pure, lui présente toujours quelque petit corps pour la revêtir. Mais après qu'elle a fait son dernier effort pour les rendre bien subtils et bien déliés, ne sentons-nous pas en même temps qu'il sort du fond de notre âme une lumière céleste qui dissipe tous ces fantômes, si minces et si délicats que nous ayons pu les figurer? Si nous la pressons davantage et que nous lui demandions ce que c'est, une voix s'élèvera du centre de l'âme : « Je ne sais pas ce que c'est, mais néanmoins ce n'est pas cela (1). »

C'est ainsi que Bossuet donne par son exposition une force nouvelle aux arguments que la philosophie spiritualiste a constamment employés, depuis Platon, pour résoudre le problème de la distinction de l'âme et du corps.

Il les distingue d'autant mieux qu'il a pénétré plus avant leur nature, et, au lieu que cette étude comparée conduit les esprits superficiels à douter de l'âme, la conviction de Bossuet en sort plus vive et plus épurée. Rien de plus précis que ses conclusions.

« De quelque manière, dit-il, qu'on tourne et

(1) Bossuet, t. VIII, p. 408.

qu'on remue le corps, que ce soit vite ou lentement, circulairement ou en ligne droite, en masse ou en parcelles séparées, cela ne le fera jamais sentir, encore moins imaginer, encore moins raisonner et entendre la nature de chaque chose et la sienne propre ; encore moins délibérer et choisir, résister à ses passions, se commander à soi-même, aimer enfin quelque chose jusqu'à lui sacrifier sa propre vie.

» Il y a dans le corps humain une vertu supérieure à toute la masse du corps, aux esprits qui l'agitent, aux mouvements et aux impressions qu'il en reçoit. Cette vertu est dans l'âme, ou plutôt elle est l'âme même, qui, quoique d'une nature élevée au-dessus du corps, lui est unie toutefois par la puissance suprême qui a créé l'une et l'autre (1). »

Mais si la distinction de l'âme et du corps résulte avec évidence des simples données de l'analyse, leur union, qui est constante, soulève d'impénétrables obscurités. Le genre humain admet cette union, sans chercher à la comprendre ; la philosophie qui brûle de tout connaître, s'efforce d'en découvrir le secret.

Tantôt, « ne sachant plus que deviner touchant la cause de ce grand mélange, elle répond que la nature s'est jouée en unissant deux pièces qui n'ont aucun rapport, et ainsi que par une espèce de caprice, elle a formé ce prodige qu'on appelle

(1) Bossuet, t. XXII, 182.

l'homme (1). » Tantôt plus confiante, ou plus téméraire, elle imagine des hypothèses qu'elle prend pour des explications.

Ce n'est point ici le lieu de parler de l'archée de Van Helmont, de la flamme vitale de Willis, du médiateur plastique de Cudworth, ni de l'influx physique d'Euler. Nous avons uniquement à suivre la tradition cartésienne dans Bossuet.

Descartes avait tellement séparé l'âme et le corps, que leur influence réciproque devenait inintelligible. Aussi quand il lui faut en rendre compte, il hésite et se trouble. Leibniz déclare même « qu'il avait quitté la partie là-dessus, autant qu'on le peut connaître par ses écrits (2). »

Toutefois, à bien consulter ses écrits, on découvre que Descartes sortait de la difficulté en faisant appel à l'intervention divine. Cette théorie, qui, chez lui, se rattache d'une manière immédiate à celle de la création continue, devient explicite chez ses successeurs. Déjà Geulincx affirme que l'homme est à la fois le spectateur et le théâtre de l'action de Dieu, qui est le seul acteur, *nudus et inermis eorum spectator* (3), et bientôt Malebranche, illuminant cette doctrine des clartés de son style, produit le système des causes occasionnelles que Leibniz croit à tort avoir complété par son hypothèse de l'harmonie préétablie. C'est à Dieu que Malebranche

(1) Bossuet, t. VIII, p. 409.
(2) Leibniz, *Nouveaux essais*, p. 474.
(3) *Metaphysica*, p. 23.

rapporte les pensées que l'âme conçoit, à l'occasion des mouvements du corps, et les mouvements que le corps exécute, à l'occasion des pensées de l'âme (1). Leibniz, simplifiant cette explication, suppose que « Dieu, par un artifice prévenant, a formé dès le commmencement l'âme et le corps d'une manière parfaite et réglée avec tant d'exactitude, qu'en ne suivant que ses propres lois qu'elle a reçues avec son être, chacune de ces substances s'accorde pourtant avec l'autre (2). »

Bossuet, on doit l'avouer, abonde sur cette question dans le sens cartésien, et bien qu'il n'aille point aux précisions, cette opinion compromettante ne manquera pas de porter ses conséquences dans la question de la liberté.

« Quoiqu'il lui semble difficile et peut-être impossible de pénétrer le secret de l'union de l'âme avec le corps (3), il en voit pourtant quelque fondement, en ce qu'elle se fait remarquer par deux effets.

Le premier est que de certains mouvements du corps suivent certaines pensées ou sentiments de l'âme; et le second réciproquement, qu'à une certaine pensée ou sentiment qui arrive à l'âme sont attachés certains mouvements qui se font en même temps dans le corps.

Le premier de ces deux effets paraît dans les

(1) Malebranche, *Entretiens métaphysiques*, IV, VII.

(2) Leibniz, 1re série, p. 460.

(3) Bossuet, t. XXII, p. 121.

opérations où l'âme est assujettie au corps, qui sont les opérations sensitives ; et le second paraît dans les opérations où l'âme préside au corps, qui sont les opérations intellectuelles (1).

Que si nous ne voyons pas dans le fond de l'âme ce qui lui fait comme demander naturellement d'être unie à un corps, il ne faut pas s'en étonner puisque nous connaissons si peu le fond des substances. Car bien qu'il paraisse qu'il n'y a rien de plus clair que la raison de substance en général, il n'y a rien peut-être de plus inconnu que la raison des substances particulières, dont nous connaissons bien mieux les accidents et les façons d'être que le fond (2). Mais si cette union ne nous est pas connue dans son fonds, nous la connaissons suffisamment par les deux effets qui s'y manifestent, et par le bel ordre qui en résulte (3). »

A ce sujet, Bossuet entre dans une analyse dont les psychologues modernes ont à peine surpassé la délicatesse et l'exactitude. Mais après avoir reconnu que les deux effets de l'union restent parfaitement établis (4), le problème est de savoir à quelle cause il les faut rapporter. Or cette cause « est la raison supérieure qui gouverne tout (5), la raison univer-

(1) Bossuet, t. XXII, p. 122.
(2) Idem, t. XXV, p. 58.
(3) Idem, t. XXII, p. 173.
(4) Idem, *ibid.*, p. 154.
(5) Idem, *ibid.*, p. 217.

selle dont le coup est sûr (1), la cause première qui tient tout en état (2); » en un mot, Dieu lui-même.

En effet, « l'âme ne peut mouvoir le corps que par sa volonté, qui naturellement n'a nul pouvoir sur le corps, comme le corps ne peut naturellement rien sur l'âme pour la rendre heureuse ou malheureuse; les deux substances étant de nature si différente que l'une ne pourrait rien sur l'autre, si Dieu, créateur de l'une et l'autre, n'avait, par sa volonté souveraine, joint ces deux substances par la dépendance mutuelle de l'une à l'égard de l'autre; ce qui est une espèce de miracle perpétuel, général et subsistant, qui paraît dans toutes les sensations de l'âme et dans tous les mouvements volontaires du corps (3). C'est le moteur universel de tous les corps, qui, selon les règles qu'il a établies, meut un certain corps à l'occasion du mouvement de l'autre, et meut aussi nos membres à l'occasion de nos volontés (4). »

Il est impossible de rien avancer de moins équivoque et de plus clair. Au fond de cette doctrine gît évidemment le système des causes occasionnelles, et s'il était besoin de plus amples motifs pour affirmer que Bossuet ignorait ou repoussait, comme Descartes, la théorie de la force vive, nous les trouverions dans ces paroles que Leibniz lui adresse

(1) Bossuet, t. XXII, p. 223.
(2) Idem, *ibid.*, p. 142.
(3) Idem, *ibid.*, p. 122.
(4) Idem, *ibid.*, p. 299.

quelque part : « Vous avez sans doute la plus grande raison du monde d'avoir du penchant pour cette philosophie qui explique *mécaniquement* tout ce qui se fait dans la nature corporelle (1). »

Est-ce à dire que Leibniz lui-même ne connût pas la vraie notion de la substance? Non sans doute ; car ce fut lui qui, substituant à l'idée de passiveté l'idée de force, prépara une réformation radicale du Cartésianisme (2). Mais ce grand esprit, après avoir découvert les principes d'un dynamisme universel, se paya de mots, et revint par un pénible détour au mécanisme qu'il avait d'abord abandonné, s'accordant ainsi avec Bossuet dans une commune erreur.

Du reste, lorsqu'après avoir constaté plutôt que discuté le fait de l'union de l'âme et du corps, il s'agit de déterminer le mode de cette union, Bossuet ne se laisse point aller à des conceptions aventureuses ou singulières.

« Soit que l'âme ait le cerveau entier immédiatement sous sa puissance, soit qu'il y ait quelque autre maîtresse partie par où elle contienne les autres parties, comme un pilote conduit tout le vaisseau par le gouvernail, il affirme que le cerveau est son siége principal, et que c'est de là qu'elle préside à tous les mouvements du corps (3). » Mais

(1) Bossuet t. XVII, p. 138.

(2) Leibniz, *Sur une réforme de la philosophie première et sur la notion de substance*, édit. Charpentier, 1re série, p. 452.

(3) Bossuet, t. XXII, p. 160.

qu'il faille la réduire précisément à un point unique, d'où elle agirait sur tout l'organisme, comme l'araignée au centre de sa toile, c'est ce qu'il ne saurait accorder. Il ne s'arrête donc pas à la théorie de la glande pinéale, et enseigne avec Descartes d'une manière plus générale et plus sûre, « que l'âme est dans le corps, non point comme dans un vaisseau qui la contient, ni comme dans une maison où elle loge ; mais qu'elle y est par son empire, par sa présidence, pour ainsi parler, par son action (1). » En un mot, « l'âme et le corps ne font ensemble qu'un tout naturel, et il y a entre les parties une parfaite et nécessaire communication (2). Le corps, en effet, n'est pas un simple instrument appliqué par le dehors, et l'âme, de son côté, doit être unie au corps en son tout, parce qu'elle lui est unie comme à un seul organe parfait dans sa totalité (3). »

Maintenant, pourquoi ce tout complexe, dont l'existence confond notre esprit et déroute nos conjectures?

Bossuet se l'explique, avec Leibniz, à l'aide de ce beau principe, dont l'application n'est pas moins féconde dans la morale que dans la physique : *Natura non facit saltum*, la nature ne fait pas de saut. Tout les êtres, en effet, se disposent en une hiérarchie merveilleuse dont les degrés, souvent

(1) Bossuet, t. v, p. 78.
(2) Idem, t. XXII, p. 174.
(3) Idem, *ibid.*, p. 174.

inaperçus, révèlent par leur harmonieux ensemble l'art infini du Créateur, « qui se répand lui-même par cet ordre et comme de proche en proche (1). » L'univers ressemble à un tableau où les tons, les ombres, la lumière, les dégradations, les couleurs se succèdent sans se détruire, et se combinent sans se mêler. Une pensée unique se développe à travers le monde, et la variété des choses en est l'épanouissement.

« De même donc qu'il y a des corps qui ne sont unis à aucun esprit, tels que sont la terre et l'eau, et des esprits qui, comme Dieu même, ne sont unis à aucun corps, tels que sont les anges; de même aussi il convenait qu'il y eût des esprits unis à des corps, de telle sorte qu'il y eût de toutes sortes d'êtres dans le monde (2), et qu'on arrivât aux extrémités et comme aux confins où le supérieur et l'inférieur se joignent et se touchent (3). » Le règne végétal implique le règne minéral, le règne animal les deux autres, et l'homme, réunissant en lui les trois règnes, a de plus cette portion de la Divinité, qui s'appelle la raison. C'est pourquoi, « l'homme est vraiment le temple où toutes les créatures semblent être ramassées, où toute la nature s'assemble, afin que tout l'univers loue Dieu en lui comme dans son temple (4). »

(1) Bossuet, t. VII, p. 89.
(2) Idem, t. XXII, p. 121.
(3) Idem, t. VII, p. 89.
(4) Idem, t. IX, p. 57.

Le principe de la continuité, confirmé par celui du *meilleur*, sert encore à Bossuet à résoudre la question de l'âme des bêtes, comme la résout Leibniz et à confondre les Libertins. Car ce n'est point assez pour ces beaux esprits de se ravilir par leurs intempérances; ils se font encore un jeu de plaider contre eux-mêmes la cause des bêtes (1). A leur tête se voit un Montaigne, tout infatué des sentences qu'il débite, qui préfère les animaux à l'homme, leur instinct à notre raison, leur nature simple, innocente et sans fard, c'est ainsi qu'il parle, à nos raffinements et à nos malices (2). « Ce jeu serait supportable, s'il n'y entrait pas trop de sérieux; mais l'homme cherche dans ces jeux des excuses à ses désirs sensuels, et ressemble à quelqu'un de grande naissance, qui, ayant le courage bas, ne voudrait point se souvenir de sa dignité, de peur d'être obligé à vivre dans les exercices qu'elle demande (3). »

Or qui ne comprend combien l'homme et les animaux diffèrent?

Descartes, après Gomès Pereira, assure qu'ils ne sont que de pures machines, et Malebranche n'hésite point à les comparer à des horloges (4).

Il en est d'autres qui, repoussant cette doctrine comme contraire au sens commun, prétendent que

(1) Bossuet, t. XXII, p. 213.
(2) Idem, t. VII, p. 64.
(3) Idem, t. XXII, p. 213.
(4) Malebranche, *Recherche de la vérité*, liv. 5, chap. 3, et liv. 6, 2e part., chap. 7.

« la nature des animaux est une nature mitoyenne qui n'est pas un corps, parce qu'elle n'est pas étendue en longueur, largeur et profondeur; qui n'est pas un esprit, parce qu'elle est sans intelligence, incapable de posséder Dieu et d'être heureuse (1). Pour eux, l'intellectuel et le spirituel, c'est la même chose (2), » et l'objection de l'immortalité de l'âme ne les arrête pas. Car « encore que l'âme des bêtes soit distincte du corps, il n'y a point d'apparence qu'elle puisse être conservée séparément, parce qu'elle n'a point d'opération qui ne soit totalement absorbée par le corps et par la matière (3). »

Bossuet incline visiblement à cette doctrine, et il définira vaguement les animaux « des substances qui, frappées de certains objets, se meuvent selon ces objets, de côté ou d'autre, par un principe intérieur (4). » Cependant « laissant à part les opinions, il déclare que c'est en nous étudiant nous-mêmes et en observant ce que nous sentons, que nous devons juger de ce qui est hors de nous et dont nous n'avons pas d'expérience (5). »

Si donc ils consentent à s'étudier eux-mêmes, ces hommes dont l'âme est collée au corps, « ils cesseront de vouloir élever les animaux jusqu'à eux-

(1) Bossuet, t. XXII, p. 249.
(2) Idem, *ibid.*, p. 245.
(3) Idem, *ibid.*, p. 249.
(4) Idem, t. XXV, p. 16.
(5) Idem, t. XXII, p. 221.

mêmes, afin d'avoir le droit de s'abaisser jusqu'aux animaux et de pouvoir vivre comme eux (1). »

En effet, quels sont les arguments par où, sans souci de se dégrader, ils exaltent les bêtes? C'est qu'en premier lieu il leur semble que les animaux font toutes choses aussi convenablement que l'homme, et qu'ainsi ils raisonnent comme l'homme (2).

Sophisme frivole! Sans doute le monde est l'ouvrage d'une raison première et universelle qui forme tout sur la même idée et fait tout mouvoir en concours. Cette raison est en Dieu, ou plutôt cette raison c'est Dieu même (3), qui, parce qu'il est tout raison, ne peut rien faire que de suivi (4). Mais de ce que tout est fait avec intelligence, s'ensuit-il que tout soit intelligent (5)? Et de ce que les animaux font tout convenablement, doit-on en conclure qu'ils connaissent cette convenance (6)?

Les Libertins insistent et demandent d'où viendrait cette exacte ressemblance des animaux aux hommes, tant dans leurs organes que dans la plupart de leurs actions, s'ils n'agissaient par le même principe intérieur et s'ils n'avaient du raisonnement. C'est là leur second argument (7).

On peut demander à son tour à ces superbes

(1) Bossuet, t. XXII, p. 212.
(2) Idem, *ibid.*, p. 213.
(3) Idem, *ibid.*, p. 214.
(4) Idem, *ibid.*, p. 216.
(5) Idem, *ibid.*, p. 215.
(6) Idem, *ibid.*, p. 213.
(7) Idem, *ibid.*, p. 213.

demandeurs si les animaux apprennent, s'ils inventent, s'ils choisissent, s'ils ont rien en eux qui dénote cette liberté qui mérite et cette intelligence qui, se voyant conforme à des vérités immuables, comprend qu'elle a en elle un principe de vie immortelle (1).

L'argumentation de Bossuet devient ici irrésistible, et son langage s'élève à une hauteur et à une magnificence incomparables.

Dire que les animaux apprennent, c'est mal s'exprimer. Car « c'est autre chose d'apprendre, autre chose d'être plié et forcé à certains effets contre ses premières dispositions (2). » La bête fléchit, à peu près comme le bois ou le fer (3), sous l'action de celui qui la dresse, et quand elle vient à son point, c'est dans l'homme industrie, et non pas en elle docilité.

« Apprendre suppose qu'on puisse savoir, et savoir suppose qu'on puisse avoir des idées universelles, et des principes universels qui, une fois pénétrés, nous fassent toujours tirer de semblables conséquences (4). »

Or, le mieux qu'on puisse faire pour les animaux, c'est de leur accorder des sensations (5). Incapables de réflexion aussi bien que de choix, « chacun d'eux étale, comme en un tableau, la res-

(1) Bossuet, t XXII, p. 253.
(2) Idem, *ibid.*, p. 224.
(3) Idem, *ibid.*, p. 224.
(4) Idem, *ibid.*, p. 227.
(5) Idem, *ibid.*, p. 228.



semblance qu'on lui a donnée ; mais il n'ajoute, non plus qu'un tableau, rien à ses traits (1). »

Voyez l'homme, au contraire ! « Seul il peut vaincre la nature et la coutume (2). Il va tâtant la nature, et, remuant toutes les inventions de l'art, il a changé la face de la terre. Après six mille ans d'observations, il cherche et trouve encore, afin qu'il connaisse qu'il peut trouver jusqu'à l'infini, et que la paresse seule peut donner des bornes à ses connaissances et à ses inventions.

Sa raison se promène par tous les ouvrages de Dieu, où voyant dans le détail et dans le tout une sagesse d'un côté si éclatante, et de l'autre si profonde et si cachée, elle est ravie et se perd dans cette contemplation. Alors s'apparaît à elle la belle et véritable idée d'une vie hors de cette vie, d'une vie qui se passe toute dans la contemplation de la vérité ; et elle voit que la vérité, éternelle par elle-même, doit mesurer une telle vie par l'éternité qui lui est propre (3). »

Voilà ce qu'est l'homme et voilà ce qu'est la bête.

On ne saurait non plus rien conclure de la ressemblance d'ailleurs si contestable des organes de l'homme et de ceux des animaux (4). Car, « ce qui fait raisonner l'homme n'est pas l'arrangement des organes ; c'est un rayon et une image de l'esprit

(1) Bossuet, t. XXII, p. 241.
(2) Idem, *ibid.*, p. 240.
(3) Idem, *ibid.*, p. 237, 232.
(4) Idem, *ibid.*, p. 243.

divin, c'est une impression, non point des objets, mais des vérités éternelles qui résident en Dieu comme dans leur source, de sorte que vouloir voir les marques du raisonnement dans les organes, c'est chercher à mettre tout l'esprit dans le corps (1). »

Par conséquent, « il n'y a rien de plus injuste que d'avoir égalé l'âme des bêtes, où il n'y a rien qui ne soit dominé absolument par le corps, à l'âme humaine, où l'on voit un principe qui s'élève au-dessus de lui, qui le pousse jusqu'à sa ruine pour contenter la raison, et qui s'élève jusqu'à la plus haute vérité, c'est-à-dire jusqu'à Dieu même (2). C'est pourquoi ceux qui ne veulent point reconnaître ce qu'ils ont au-dessus des bêtes sont tout ensemble les plus aveugles, les plus méchants et les plus impertinents de tous les hommes (3). »

Tout ce qui est en nous-mêmes nous sert donc à connaître Dieu (4). Le corps montre Dieu par la proportion de ses parties, l'âme par l'excellence de ses facultés, le corps et l'âme, dans leur impénétrable union, par la convenance qui s'y manifeste.

« Du petit corps où elle est enfermée, l'âme tient à tout et voit tout l'univers se venir, pour ainsi dire, marquer sur ce corps, comme le cours du soleil se marque sur un cadran. Ainsi, joignant ensemble les principes universels qu'elle a dans l'esprit, et les

(1) Bossuet, t. XXII, p. 243.
(2) Idem, *ibid.*, p. 249.
(3) Idem, *ibid.*, p. 15.
(4) Idem, *ibid.*, p. 210.

faits particuliers qu'elle apprend par le moyen des sens, elle voit beaucoup dans la nature et en sait assez pour juger que ce qu'elle n'y voit pas est encore le plus beau ; tant il a été utile de faire des nerfs qui pussent être touchés de si loin, et d'y joindre des sensations, par où l'âme est avertie de si grandes choses (1). »

Que dire du corps, « que la nature a travaillé avec tant d'adresse et réduit à des parties si fines et si déliées, que ni l'art ne la peut imiter, ni la vue la plus perçante la suivre dans ses divisions si délicates, quelque secours qu'elle cherche dans les verres et les microscopes (2). Nul ciseau, nul tour, nul pinceau ne peut approcher de la tendresse avec laquelle elle tourne et arrondit ses sujets. Tout cela est d'une économie, et s'il est permis d'user de ce mot, d'une mécanique si admirable, qu'on ne le peut voir sans ravissement, ni assez admirer la sagesse de Celui qui a si bien disposé toutes choses de la manière qu'il faut, pour les effets auxquels on les voit manifestement destinées (3). Malgré qu'on en ait, un si grand art parle de son artisan, et toutes les fois que nous nous servons du corps, soit pour parler, ou pour respirer, ou pour nous mouvoir en quelque façon que ce soit, nous devrions toujours sentir Dieu présent (4). Qui voudrait nier la con-

(1) Bossuet, t. XXII. p. 141.
(2) Idem, *ibid.*, p. 144.
(3) Idem, *ibid.*, p. 186, 187, 193.
(4) Idem, *ibid.*, p. 194.

venance des organes et de leurs fonctions est un insensé qui ne mérite pas qu'on lui parle (1). »

Le principe des causes finales, légitimement appliqué, conduit Bossuet de ce qui se voit à ce qui ne se voit pas. Mais c'est surtout dans l'âme qu'il faut chercher Dieu, « parce qu'elle est faite à son image, capable d'entendre la vérité, qui est Dieu même, et qu'elle se tourne actuellement vers son original, c'est-à-dire vers Dieu, où la vérité lui paraît autant que Dieu la lui veut faire paraître (2). »

L'âme sent, l'âme conçoit, l'âme agit. Dieu est le bien suprême que poursuivent ses désirs; Dieu est la vérité qu'entend son intelligence; Dieu enfin est l'exemplaire auquel elle se rend conforme par une volonté droite. « Toutes ses facultés ne sont d'ailleurs au fond que la même âme qui reçoit divers noms à cause de ses différentes opérations (3), » et ainsi tout dans l'âme annonce que Dieu lui est à la fois son principe et sa fin.

C'est pourquoi, « encore qu'il soit vrai que notre âme, éloignée de son air natal, contrainte et presque accablée par la pesanteur de ce corps mortel, ne fasse paraître qu'à demi cette noble et immortelle vigueur dont elle devrait toujours être agitée; si est-ce néanmoins que nous sommes d'une race divine, ainsi que l'apôtre saint Paul l'a prêché

(1) Bossuet, t. XXII, p. 188.

(2) Idem, *ibid.*, p. 203.

(3) Idem, *ibid.*, p. 88. Cf. t. XXV, p. 22.

avec une merveilleuse énergie en plein conseil de l'aréopage : *Ipsius enim et genus sumus* (Act. XVII, 28) (1) ».

Ainsi nous allons à Dieu par tout notre être, et tandis qu'il y a dans la nature des choses, comme le veut Platon, deux modèles, l'un divin et heureux, l'autre sans Dieu et misérable (2), c'est sur le premier que Bossuet arrête ses regards et appelle notre attention.

(1) Bossuet, t. VII, p. 315.
(2) Platon, *Œuvres complètes*, trad. de M. Cousin, t. II, p. 134.

CHAPITRE II.

Théorie des Passions.

Il y a au centre de notre être une puissance complexe et mystérieuse, qui tour à tour nous abaisse vers la terre, donne à la pensée son élan, ou nous pénètre du souffle sacré de l'inspiration. Selon que l'âme lui cède ou la maîtrise, elle peut aller se perdre dans les abîmes, ou s'élever vers les pures régions des cieux. Cette puissance est la sensibilité, qui a pour ressort les passions.

L'artiste exprime les passions sur la toile ou sur le marbre; le poëte les chante dans ses vers; le romancier en fait le thème de ses conceptions frivoles; l'orateur enfin s'applique à les émouvoir.

La tâche du philosophe est plus austère, mais aussi plus relevée et plus utile. Car c'est à lui qu'il appartient de rechercher l'origine des passions, de les classer, et, par la connaissance de leur nature, d'assigner leur légitime usage et leur véritable fin Travail délicat, embarrassé, pénible, qui attire par un charme irrésistible, et rebute par la difficulté, où la science du moral et la science du physique

concourent, et, mêlant leurs secrets, émoussent les intelligences les plus vives !

Aussi l'antiquité, qui ne connaissait presque rien de la physiologie, et en psychologie hésitait encore, n'a-t-elle point de théories régulières des passions. Ses traités de rhétorique offrent seuls sur cette matière quelque profondeur.

La science des passions doit surtout aux modernes ce qui se trouve en elle de précis, et Descartes le premier a tenté d'en déterminer les principes. Mais ce génie méthodique ne sut point assez distinguer les divers ordres de nos connaissances, et, substituant aux faits d'inflexibles déductions, remplaça trop souvent la réalité par des hypothèses. Sa doctrine de l'essence, qui réduit le corps à l'étendue et l'âme à la pensée, vicie tout son système.

En effet, de ce que l'essence du corps consiste dans l'étendue, et l'essence de l'âme dans la pensée, il s'ensuit nécessairement que les rapports de l'âme et du corps ne se peuvent comprendre (1). Il faut en outre qu'on opère entre les phénomènes un départ rigoureux, de telle sorte que tout ce qui n'est point pensée soit nié de l'âme et attribué uniquement au corps.

Or les passions sont-elles des pensées ? Quelquefois, cédant à l'évidence, Descartes l'affirme (2), mais jamais avec une netteté parfaite et sans restriction.

(1) Voyez le chapitre 1er.

(2) Descartes, t. IV. *Traité des passions*, art. 17, 25, 27.

Les passions lui paraissent tellement engagées dans le corps, qu'il finit par les y réduire, et, les faisant dériver du mouvement des esprits animaux, ne laisse plus sur elles à l'âme qu'un pouvoir de direction douteux (1).

« Si ces esprits sont plus abondants que de coutume, ils sont propres à exciter des mouvements tout semblables à ceux qui témoignent en nous de la *bonté,* de la *libéralité* et de l'*amour;* et de semblables à ceux qui témoignent en nous de la *confiance* ou de la *hardiesse,* si leurs parties sont plus fortes ou plus grosses; et de la *constance,* si avec cela elles sont plus égales en figure, en force et en grosseur; et de la *promptitude,* de la *diligence* et du *désir,* si elles sont agitées, et de la *tranquillité d'esprit,* si elles sont plus égales en leur agitation (2). »

La psychologie se change donc en physiologie, qui n'est elle-même qu'une partie de la mécanique (3). C'est pourquoi un critique éminent a dit avec raison, en parlant de Descartes, « qu'on ne sait si ce spiritualiste déclaré, qui semble avoir rouvert parmi nous l'école de Platon, n'est pas celui dont l'exemple a le plus encouragé les matérialistes à étendre leur compétence hors du monde matériel,

(1) Descartes, t. IV, *Traité des passions,* art. 27, 51, — Cf. *ibid.*, *L'homme,* p. 348.

(2) Idem, *ibid.*, p. 387.

(3) Idem. *ibid.*, p. 428, et *Traité des passions,* art. 16.

et à chercher dans l'organisme les fibres de l'esprit humain (1). »

Malebranche, ce pur esprit, définit les passions, comme Descartes : « les émotions que l'âme ressent naturellement à l'occasion des mouvements extraordinaires des esprits animaux et du sang (2). » Comme Descartes aussi, mais plus directement et par le dogme théologique de la grâce, il étouffe la liberté.

Bossuet, pour qui la dépendance mutuelle de l'âme et du corps est une espèce de *miracle perpétuel, général et subsistant* (3), admet de plus l'hypothèse des esprits animaux. Mais le sens pratique, qui ne lui manqua jamais, le retenant sur la pente où le Cartésianisme a glissé, il se hâte de distinguer dans les passions ce qui vient du corps d'avec ce qui appartient à l'âme.

Sans doute, « les passions, à les regarder seulement dans le corps, semblent n'être autre chose qu'une agitation extraordinaire des esprits et du sang, à l'occasion de certains objets qu'il faut fuir ou poursuivre. Car, comme il est de l'institution de la nature que les passions des uns fassent impression sur les autres, il a fallu que les passions n'eussent pas seulement de certains effets au dedans, mais qu'elles eussent encore au dehors chacune son propre carac-

(1) M. Ch. de Rémusat, *Essais de philosophie*, t. Ier, p. 154.

(2) Malebranche, *Recherche de la vérité*, liv. 5. chap. 1er, p. 374, édition Charpentier.

(3) Voyez le chapitre 1er.

tère, dont les autres hommes pussent être frappés (1). » Mais « le mouvement des nerfs ne peut pas être un sentiment, l'agitation du sang ne peut pas être un désir, le froid qui est dans le sang, quand les esprits dont il est plein se retirent vers le cœur, ne peut pas être la haine; et, en un mot, on se trompe en confondant les dispositions et altérations corporelles avec les sensations, les imaginations et les passions (2). » Les sensations elles-mêmes se distinguent des passions. Ainsi, par exemple, « il ne faut pas confondre le plaisir et la douleur avec la joie et la tristesse. Le plaisir et la douleur naissent à la présence effective d'un corps qui touche et affecte les organes; ils sont aussi ressentis dans un endroit déterminé. Il n'en est pas de même de la joie et de la tristesse, à qui nous n'attribuons aucune place certaine. Elles peuvent être excitées en l'absence des objets sensibles, par la seule imagination, ou par la réflexion de l'esprit. C'est pourquoi on range le plaisir et la douleur avec les sensations, et on met la joie et la tristesse, avec les passions, dans l'appétit (3). »

Qu'est-ce, par conséquent, que les passions?

On les peut définir « des mouvements de l'âme, qui, touchée du plaisir et de la douleur ressentie ou imaginée dans un objet, le poursuit ou s'en éloigne (4). » L'observation psychologique, et non

(1) Bossuet, t. XXII, p. 118.
(2) Idem, *ibid.*, p. 181. Cf. p. 177.
(3) Idem, *ibid.*, p. 48.
(4) Idem, *ibid.*, p. 55. Cf. p. 149.

le scalpel, nous en donne la connaissance. Ainsi la psychologie de Bossuet reste pure de toute physiologie, et en cela il se montre supérieur à Descartes.

Or, non seulement il a su mieux que lui découvrir l'origine des passions, mais encore il parvient à remplacer une classification artificielle par une classification naturelle, qui est au moins exempte d'arbitraire, si elle n'est pas l'exacte et complète expression des faits.

Descartes, rejetant l'ancienne division des appétits de l'âme en appétit concupiscible et appétit irascible (1), reconnaît six passions primitives, dont les autres ne sont que des composés ou des espèces, à savoir : l'admiration, l'amour, la haine, le désir, la joie et la tristesse (2). L'admiration lui semble la première des passions (3), et il juge que des passions fort différentes conviennent en ce qu'elles participent de l'amour (4).

Malebranche répète à peu près Descartes : « L'amour et l'aversion sont les deux passions-mères opposées entre elles; mais l'amour est la première, la principale et la plus universelle (5). Elles n'engendrent point d'autres passions générales que le désir, la joie et la tristesse, et les passions particulières ne sont composées que de ces trois primi-

(1) Descartes, t. IV, *Traité des Passions*, art. LXVIII.

(2) Idem, *ibid.*, art. LXIX.

(3) Idem, *ibid.*, art. LIII.

(4) Idem, *ibid.*, art. LXXXII.

(5) Malebranche, *Recherche de la vérité*, liv. V, chap. 9, p. 436.

tives (1). Enfin il y a en nous une passion imparfaite, qui est la première de toutes, et que l'on nomme admiration (2). » La *Recherche de la vérité* reproduit mot pour mot le *Traité des passions*.

Bossuet au contraire, combinant l'enseignement des Pères avec la doctrine des anciens philosophes, se montre original et corrige Descartes.

Il compte onze passions qu'il rapporte et définit par ordre :

« L'amour est une passion de s'unir à quelque chose.

La haine est une passion d'éloigner de nous quelque chose.

Le désir est une passion qui nous porte à rechercher ce que nous aimons, quand il est absent.

L'aversion, autrement nommée la fuite ou l'éloignement, est une passion d'empêcher que ce que nous haïssons ne nous approche.

La joie est une passion, par laquelle l'âme jouit du bien présent et s'y repose.

La tristesse est une passion, par laquelle l'âme, tourmentée du mal présent, s'en éloigne autant qu'elle peut et s'en afflige.

Jusqu'ici les passions n'ont eu besoin, pour être excitées, que de la présence ou de l'absence des objets. Les cinq autres y ajoutent la difficulté.

L'audace, ou la hardiesse, ou le courage, est une

(1) Malebranche, *Recherche de la vérité*, chap. 7, p. 415.
(2) Idem, *ibid.*, p. 416.

passion, par laquelle l'âme s'efforce de s'unir à l'objet aimé, dont l'acquisition est difficile.

La crainte est une passion, par laquelle l'âme s'éloigne d'un mal difficile à éviter.

L'espérance est une passion qui naît en l'âme, quand l'acquisition de l'objet aimé est possible, quoique difficile.

Le désespoir est une passion qui naît en l'âme, quand l'acquisition de l'objet aimé est impossible.

La colère est une passion, par laquelle nous nous efforçons de repousser avec violence celui qui nous fait du mal, ou de nous en venger.

Les six premières passions, qui ne présupposent dans leur objet que la présence ou l'absence, sont rapportées par les anciens philosophes à l'appétit qu'ils appellent concupiscible. Et pour les cinq dernières, qui ajoutent la difficulté à l'absence ou à la présence, elles se rapportent à l'appétit qu'ils appellent irascible, et qui serait peut-être appelé plus convenablement courageux (1). »

Sans attacher une valeur absolue à cette division, que Descartes condamnait de tout point, Bossuet observe « que la distinction des passions en passions dont l'objet est regardé simplement comme présent ou absent, et des passions où la difficulté se trouve jointe à la présence ou à l'absence, est indubitable (2). »

Outre ces onze passions, il indique encore « la

(1) Bossuet, t. XXII, p. 55 et suiv.

(2) Idem, *ibid.*, p. 57.

honte, l'envie, l'émulation, l'admiration et l'étonnement, et quelques autres semblables ; mais elles se rapportent à celles-ci. L'inquiétude enfin, les soucis, la peur, l'effroi, l'horreur et l'épouvante ne sont autre chose que les différents degrés et les différents effets de la crainte (1). »

« Ainsi il paraît manifestement qu'en quelque manière qu'on prenne les passions, et à quelque nombre qu'on les étende, elles se réduisent toujours aux onze qui viennent d'être expliquées.

Quelques uns pourtant ont parlé de l'admiration comme de la première des passions, parce qu'elle naît en nous à la première surprise que nous cause un objet nouveau, avant que de l'aimer ou de le haïr. Mais si cette surprise en demeure à la simple admiration d'une chose qui paraît nouvelle, elle ne fait en nous aucune émotion, ni aucune passion par conséquent. Que si elle nous cause quelque émotion, elle appartient aux passions qui ont été expliquées (2). » On le voit, ici Bossuet combat directement Descartes.

Quelle sera donc pour lui la passion-mère et la source de toutes les autres ? Au lieu de se borner à dire avec Descartes, que des passions fort différentes conviennent en ce qu'elles participent de l'amour, Bossuet, que le sens chrétien dirige autant que son propre génie, proclame que nos

(1) Bossuet, t. XXII, p. 57.
(2) Idem, *ibid.*, p. 58.

autres passions se rapportent au seul amour, et que l'amour les enferme et les excite toutes. « Otez l'amour, conclut-il après l'analyse la plus sûre et la plus déliée, il n'y a plus de passions; et posez l'amour, vous les faites naître toutes (1). »

Voilà ce qu'un peu de réflexion sur nous-mêmes nous apprend de nos passions, autant qu'elles se font ressentir à l'âme.

Il faut ajouter « qu'elles nous empêchent de bien raisonner et qu'elles nous engagent dans le vice, si elles ne sont détournées (2). Car souvent elles excitent des agitations si violentes que l'âme n'en est plus maîtresse, non plus qu'un cocher de chevaux fougueux qui ont pris le frein aux dents (3). »

Ce sont les passions, « troupe mutine et emportée, qui font retentir de toutes parts en nous un cri séditieux, où l'on n'entend que ces mots : apporte, apporte (*dicentes, affer, affer*, Prov. xxx, 15), apporte toujours de l'aliment à l'avarice, du bois à cette flamme dévorante; apporte une somptuosité plus raffinée à ce luxe curieux et délicat; apporte des plaisirs plus exquis à cet appétit dégoûté par son abondance (4). »

Ce sont les passions « qui nous font envier le sort des oiseaux et des bêtes, que rien ne trouble dans

(1) Bossuet, t. xxii, p. 58.
(2) Idem, *ibid.*, p. 59.
(3) Idem, *ibid.*, p. 171.
(4) Idem, t. viii, p. 230.

leurs ardeurs et nous plaindre de la raison et de la pudeur, si importunes et si contraignantes (1). »

Ce sont les passions enfin « qui nous empêchent de bien raisonner, et par conséquent de bien juger, parce que le bon jugement est l'effet du bon raisonnement (2). »

Quel est le devoir de l'âme vis-à-vis des passions? Faut-il, leur lâchant la bride, qu'elle abandonne le gouvernement d'elle-même, pour se perdre dans le vertige d'une agitation fiévreuse? Ou, si elle cherche à les régler, ne doit-elle avoir d'autre but que d'arriver à la possession calme du plaisir, devenant ainsi, comme parle Platon, « tempérante par intempérance (3)? »

Faut-il, au contraire, exterminer violemment de nous-mêmes ces puissances qui nous oppriment, lutter contre elles sans transiger, et n'avoir de cesse que le jour où nous serons parvenus, afin de mieux vivre, à produire en nous le silence et l'immobilité du tombeau?

Ces deux solutions opposées se développent simultanément à travers l'histoire, et chacune d'elles prédomine à son tour, dans les individus suivant leur caractère, et dans les époques suivant leur génie. L'une s'appelle l'Epicurisme, l'autre le Stoïcisme.

Tantôt l'Epicurisme est une frénésie aveugle, qui

(1) Bossuet, t. XXVI, p. 286.
(2) Idem, t. XXII, p. 80.
(3) Platon, *Phédon*, t. I, p. 210.

court à l'émotion actuelle et violente; tantôt, cette impétuosité faisant place au calcul, c'est à un bonheur exempt de trouble qu'avant tout il aspire.

Le Stoïcisme tend à l'impassibilité. Déraciner la passion de son cœur, telle est l'unique affaire du sage. Car, pour emprunter le langage d'une femme illustre, « tous les traités avec la passion sont purement imaginaires; elle est, comme les vrais tyrans, sur le trône ou dans les fers (1).

Ces doctrines sont restées dans les temps modernes ce qu'elles étaient dans l'antiquité. On a pu varier leurs formules et les envelopper d'une terminologie bizarre; le fond n'a pas changé (2).

Une saine philosophie tient un juste milieu entre les extrêmes, et pense avec Aristote qu'il faut purger les passions, mais non pas les détruire.

« Les passions, dit Descartes, sont toutes bonnes de leur nature, et nous n'avons rien à éviter que leur mauvais usage ou leurs excès (3). » Malebranche lui-même, dans la *Recherche de la Vérité* (4), a écrit tout un chapitre sur le bon usage des passions, et il déclare ailleurs, une seconde fois, « que les passions ne sont pas mauvaises en elles-mêmes (5). » L'un et l'autre aussi indiquent les

(1) Madame de Staël, *De l'influence des passions sur le bonheur des individus et des nations.*

(2) Voyez Fourier, *De l'attraction passionnelle.*

(3) Descartes, t. IV, *Traité des Passions*, art. CCXI.

(4) Malebranche, *Recherche de la vérité*, liv. V, chap. 8, p. 429.

(5) Malebranche, *Morale*, 2e part., chap. 5.

moyens propres à tempérer leur fougue et à corriger leurs écarts.

Les vues de Bossuet ne sont pas moins larges. Selon lui, « le principal devoir de la vertu doit être de réprimer les passions, c'est-à-dire de les réduire aux termes de la raison (1). Car la droite raison se fait obéir, tandis que la raison qui suit les sens n'est pas une véritable raison, mais une raison corrompue qui, au fond, n'est non plus une raison, qu'un homme mort n'est un homme (2). »

Or, « c'est en se servant bien de la volonté et de ce qui est soumis naturellement à la volonté que l'âme peut se maintenir dans sa vraie assiette et discipliner tout le reste (3). » Elle ne commande qu'à la condition d'être attentive. « Mais il faut se souvenir que l'attention véritable est celle qui considère un objet tout entier. Ce n'est être qu'à demi attentif à un objet, comme serait une femme tendrement aimée, que de n'y considérer que le plaisir dont on est flatté en l'aimant, sans songer aux suites honteuses d'un semblable engagement (4). »

Cette lutte ouverte de la volonté contre les passions est-elle toujours possible? Non sans doute, « et quelquefois il est utile de se jeter, pour ainsi dire, à côté, plutôt que de les combattre de front, à peu près comme on fait d'une rivière, qu'on peut

(1) Bossuet, t. XXII, p. 86.
(2) Idem, *ibid.*, p. 87.
(3) Idem, *ibid.*, p. 172.
(4) Idem, *ibid.*, p. 170.

plus aisément détourner qu'arrêter de droit fil. Il n'est plus temps, en effet, d'opposer des raisons à une passion déjà émue; car en raisonnant sur sa passion, même pour l'attaquer, on en rappelle l'objet, on en renforce les traces et on irrite les esprits plutôt qu'on ne les calme (1). Où les sages raisonnements sont de grand effet, c'est à prévenir les passions. Des méditations sérieuses, des conversations et des attachements honnêtes, une nourriture modérée, un sage ménagement de ses forces, rendent l'homme maître de lui-même, autant que cet état de mortalité le peut souffrir (2). »

Bossuet ne veut donc pas qu'on extirpe les passions, mais qu'on les règle. Car il sait qu'en elles se trouve le foyer de l'âme et que, si par le plaisir et la douleur elles intéressent l'âme dans ce qui regarde le corps (3), « par l'infinité qu'elles ont toutes et qui se fâche de ne pouvoir être assouvie (4), » elles conduisent l'âme à Dieu.

De là toute une théorie de l'amour et du bonheur. L'amour est un sentiment à la fois si vif et si caché, si impliqué en nous-mêmes et si obscur, que personne ne l'ignore, sans que personne parvienne à le définir. On l'éprouve, on le soupçonne, on le devine; mais, insaisissable de soi, il échappe à la science et déjoue ses efforts. Pour quelques uns,

(1) Bossuet, t. XXII, p. 170.
(2) Idem, *ibid.*, p. 172.
(3) Idem, *ibid.*, p. 138.
(4) Idem, t. VII, p. 219.

c'est un soupir mystique vers le meilleur, le futur et le parfait; pour d'autres, les tressaillements de la tendresse: pour le grand nombre, une cupidité sans frein, une avide ambition qui s'émeut, ou les révoltes de l'organisme irrité. « La cause alors, dit Pascal, en est un je ne sais quoi, et les effets en sont effroyables. Ce je ne sais quoi, si peu de chose, qu'on ne saurait le reconnaître, remue toute la terre, les princes, les armées, le monde entier (1). »

Il en est de l'amour dans l'âme, comme du principe vital dans le corps. L'essence de cette force puissante et subtile nous reste impénétrable; mais on peut en étudier les effets, rechercher comment elle diminue ou s'accroît, se disperse ou se concentre, et, à travers ses manifestations multiples, démêler le but suprême qu'elle poursuit aveuglément.

D'après un mythe de Platon, l'Amour est fils de Poros et de Pénia. « Sa nature n'est ni d'un immortel ni d'un mortel; mais tour à tour, dans la même journée, il est florissant, plein de vie tant que tout abonde chez lui; puis il s'en va mourant, puis il revit encore, grâce à ce qu'il tient de son père (2). » Si l'on pénètre le sens de cette ingénieuse allégorie, on se convainc que l'antiquité avait compris dans l'amour le cri de la nature, qui, gémissant de son imperfection, demande à toutes choses de quoi combler le vide qui la désole. Mais

(1) Pascal, *Pensées*, 1re part, art. IX.

(2) Platon, t. VI, p. 301, trad. de M. Cousin.

où a-t-elle cherché ses satisfactions et ses joies, sinon dans une volupté toujours basse et souvent infâme?

Vainement elle distingue deux Vénus : la Vénus terrestre et Vénus Uranie (1). La Vénus populaire compte seule des adorateurs, et si quelque noble intelligence, se passionnant pour « la beauté éternelle, non engendrée et non périssable (2), considère la beauté de l'âme comme bien plus relevée que celle du corps, de telle sorte qu'une âme belle, d'ailleurs accompagnée de peu d'agréments extérieurs, suffise pour attirer son amour et ses soins (3), » tout le reste ne languit-il pas dans la corruption et dans la boue? La Grèce, menteuse et charmée, ne connaît ni cet amour des corps qui s'appelle la chasteté, ni cet amour des âmes qui se nomme la charité, et quand son Phidias lui représente Jupiter, c'est sans doute un dieu majestueux et terrible que lui offre cet artiste accompli, mais ce n'est point un dieu aimable.

Le christianisme seul a su, par la discipline, restituer l'amour à son cours légitime et le féconder en le purifiant. L'amour qui croupit en soi, ou s'égare sur les créatures, est égoïsme et n'engendre que la mort. Mais lorsqu'il s'attache à Dieu, comme à son objet unique, c'est alors que, rayonnant de là sur

(1) Platon, *ibid.*, p. 254.
(2) Idem, *ibid.*, p. 316.
(3) Idem, *ibid.*, p. 315.

nous-mêmes et sur nos semblables, il fait germer partout le bonheur et la vie.

Cette doctrine, aussi élémentaire que profonde, trouve dans Bossuet un merveilleux interprète.

« Qu'est-ce, en effet, suivant lui, que nous entendons par le nom d'amour, sinon une puissance souveraine, une force impérieuse qui est en nous, pour nous tirer hors de nous, un je ne sais quoi qui dompte, captive nos cœurs sous la puissance d'un autre, qui nous fait dépendre d'autrui et aimer notre dépendance (1)? On peut dire encore que le propre de l'amour est de tendre à l'union la plus étroite et la plus intime qui puisse être, et qu'il ne se contente pas d'une jouissance superficielle, mais qu'il aspire à la possession parfaite (2). »

Est-ce donc seulement à la possession du fini qu'il aspire? Evidemment non; car, « il est très certain que tout amour véritable tend à adorer; par où nous devrions entendre, si nous étions capables de nous entendre nous-mêmes, que pour mériter d'être aimé parfaitement, il faut être quelque chose de plus qu'une créature (3). Quelquefois même on aime sans savoir qui, ni pourquoi, parce que l'on se perd dans quelque chose aussi souverain qu'inconnu (4).

Mais l'âme se voyant belle, s'est délectée en elle-même et s'est endormie dans la contemplation de

(1) Bossuet, t. x, p. 89.
(2) Idem, *ibid.*, p. 439.
(3) Idem, *ibid.*, p. 89.
(4) Idem, t. xxvii, p. 152.

son excellence (1). L'amour propre est devenu la racine de toutes nos passions, et faisant couler dans toutes les branches ses vaines, quoique agréables complaisances (2), a nourri en nous cette disposition inquiète et vague au plaisir des sens, qui ne tend à rien et qui tend à tout (3).

Quoiqu'on ôte à cet amour le grossier et l'illicite, il en est inséparable, et de quelque manière que les Libertins le tournent et le dorent, dans le fond ce sera toujours la concupiscence de la chair (4).

L'amour, dans son origine, n'est dû qu'à Dieu seul, et c'est un vol sacrilége que de le consacrer à un autre qu'à lui (5). Dieu est le premier principe et le moteur universel de toutes les créatures ; c'est l'amour aussi qui fait remuer toutes les inclinations et les ressorts du cœur les plus secrets ; il est comme le Dieu du cœur. Mais afin d'empêcher cette usurpation, il faut qu'il se soumette lui-même à Dieu ; afin que notre grand Dieu étant lui-même le Dieu de notre amour, il soit en même temps le Dieu de nos cœurs, et que nous puissions lui dire avec David : *Deus cordis mei, et pars mea in æternum.* (Ps. 154, 1.) (6). »

Donc, « aimer Dieu plus que soi-même, soi-même pour Dieu ; le prochain non pour soi-même,

(1) Bossuet, t. VI, p. 404.
(2) Idem, t. X, p. 192.
(3) Idem, t. XXII, p. 323.
(4) Idem, t. XXVI, p. 287.
(5) Idem, t. X, p. 89.
(6) Idem, t. IX, p. 62.

mais comme soi-même pour l'amour de Dieu, voilà la droiture et la rectitude de l'âme; voilà l'ordre, voilà la justice (1). Il est juste de donner l'amour à celui qui est aimable, et le grand amour à celui qui est très aimable, et le souverain et parfait amour à celui qui est souverainement et parfaitement aimable, et qui ramasse en lui-même tout ce qui est aimable et parfait, en telle sorte qu'on ne se regarde et qu'on ne s'aime soi-même que pour lui (2). »

Le prétendu amour pur, comme état permanent de l'âme, est d'ailleurs une illusion (3).

« La nature intelligente aspire à être heureuse; elle a l'idée du bonheur, elle le cherche; elle a l'idée du malheur, elle l'évite; c'est à cela qu'elle rapporte tout ce qu'elle fait, et il semble que c'est là son fond (4). S'il y a quelque chose en nous qui ait toujours été avec nous-mêmes et qui soit né en nous avec nous, c'est cette idée et ce sentiment de notre bonheur. Ce sentiment commence à paraître dès l'enfance, et quand la raison commence à poindre, elle ne fait autre chose que de chercher les moyens, bons ou mauvais, de nous rendre heureux, ce qui montre que cette idée et cet amour du bonheur est dans le fond de notre raison (5). » En un mot, « nous voulons tous être heureux, et il n'y

(1) Bossuet, t. v, p. 553.
(2) Idem, t. vi, p. 408.
(3) Idem, t. xviii, p. 317.
(4) Idem, t. xxii, p. 184.
(5) Idem, t. v, p. 39.

a rien en nous ni de plus intime, ni de plus fort, ni de plus naturel que ce désir (1). »

D'où vient cependant que nous sommes si rarement heureux?

« La douleur, le découragement, la mélancolie, le désespoir nous travaillent, et contre de si tristes passions, l'espérance seule nous est donnée comme une espèce de charme qui nous empêche de sentir nos maux. Quand elle manque, tout tombe, et on se sent comme enfoncé dans un abîme (2). »

S'il n'y a rien en quoi nous puissions trouver un perpétuel agrément, c'est que notre nature n'est pas simple. « Tous les hommes veulent être heureux, et c'est le bien général que la nature demande. Mais les uns mettent leur bonheur dans une chose, les autres dans une autre; les uns dans la retraite, les autres dans la vie commune; les uns dans les plaisirs et les richesses, les autres dans la vertu (3). Très peu s'aperçoivent que vouloir être heureux, c'est confusément vouloir Dieu, et que vouloir Dieu, c'est confusément vouloir être heureux (4). En effet,

(1) Bossuet, t. VII, p. 67.

(2) Idem, t. XXII, p. 149. Cf. t. XI, p. 507. « Comme les personnes agiles, pourvu qu'elles puissent appuyer la main, porteront après aisément le corps; ainsi l'espérance, qui est la main de l'âme, par laquelle elle s'étend aux objets, sitôt qu'elle s'est appuyée sur Dieu, elle est si forte et si vigoureuse, qu'elle y enlève après l'âme tout entière. »

(3) Idem, t. XXII, p. 84.

(4) Idem, t. XVIII, p. 523.

comment peut-on espérer de satisfaire par un seul objet une si grande multiplicité de désirs et d'inclinations que nous nourrissons en nous-mêmes? L'apôtre a concilié ces contrariétés apparentes, puisqu'il nous fait trouver en Dieu, premièrement la simplicité, parce qu'il est un, et tout ensemble la variété, parce qu'il est infini (1). » Le bonheur est donc à ce prix qu'on voudra Dieu absolument et uniquement.

Or, « quand on dit au cœur qu'il ne faut plus désormais désirer que Dieu, il se sent comme jeté tout à coup dans une solitude affreuse, dans un désert effroyable, comme arraché de tout ce qu'il aime. Car n'avoir plus que Dieu seul, quel dépouillement! Cette unité si simple nous semble une mort, parce que nous n'y voyons plus ces délices, cette variété qui charme les sens, ces égarements agréables, où ils semblent se promener avec liberté, ni enfin toutes ces autres choses sans lesquelles on ne trouve pas la vie supportable (2). »

Mais que la nature s'étonne, pourvu qu'elle se persuade que Dieu seul est son bien, et « qu'elle pénètrera d'autant plus avant dans l'essence même de Dieu, qui est le seul terme de ses espérances, qu'elle s'y sera élancée par une plus grande impétuosité de désirs (3). L'âme en effet, de même que le corps, a sa faim et sa nourriture; cette nourriture, c'est

(1) Bossuet, t. vii, p. 47.
(2) Idem, t. x, p. 95.
(3) Idem, *ibid.*, p. 100.

la vérité; c'est un bien permanent et solide; c'est une pure et sincère beauté, et tout cela c'est Dieu même (1).

L'idée même du bonheur nous mène à Dieu; car si nous avons l'idée du bonheur, puisque d'ailleurs nous n'en pouvons voir la vérité en nous-mêmes, il faut qu'elle nous vienne d'ailleurs; il faut qu'il y ait ailleurs une nature vraiment bienheureuse; que si elle est bienheureuse, elle n'a rien à désirer; elle est parfaite, et cette nature bienheureuse, parfaite, pleine de tout bien, qu'est-ce autre chose que Dieu (2)? »

Reste à savoir si nous pouvons posséder Dieu. Mais qu'est-ce que le posséder, si ce n'est lui être uni et le connaître (3)?

Dans cette connaissance, « nous goûtons un plaisir si pur, que tout autre plaisir ne nous paraît rien à comparaison. C'est ce plaisir qui a transporté les philosophes, et qui leur a fait souhaiter que la nature n'eût donné aux hommes aucunes voluptés sensuelles, parce que ces voluptés troublent en nous le plaisir de goûter la vérité toute pure.

» Qui voit Pythagore, ravi d'avoir trouvé le carré des côtés d'un certain triangle, avec le carré de la base, sacrifier une hécatombe en actions de grâces;

(1) Bossuet, t. IX, p. 337.
(2) Idem, t. XXII, p. 199.
(3) Idem, t. V, p. 41.

qui voit Archimède, attentif à quelque nouvelle découverte, en oublier le boire et le manger; qui voit Platon célébrer la félicité de ceux qui contemplent le beau et le bon, premièrement dans les arts, secondement dans la nature, et enfin dans leur source et dans leur principe qui est Dieu; qui voit Aristote louer ces heureux moments, où l'âme n'est possédée que de l'intelligence de la vérité, et juger une telle vie seule digne d'être éternelle et d'être la vie de Dieu : mais qui voit les saints tellement ravis de ce divin exercice de connaître, d'aimer et de louer Dieu, qu'ils ne le quittent jamais, et qu'ils éteignent, pour le continuer durant tout le cours de leur vie, tous les désirs sensuels; qui voit toutes ces choses, reconnaît dans les opérations intellectuelles un principe et un exercice de vie éternellement heureuse (1). »

(1) Bossuet, t. XXII, p. 253.

CHAPITRE III.

Théorie de la Connaissance, ou des Idées.

Je pense, donc je suis, disait Descartes, et le père de la philosophie moderne, dans cette affirmation de son propre être, posait l'inébranlable fondement de la certitude. En effet, on ne connaît que ce qui est, et de soi le néant ne saurait se concevoir. Aussi, n'y a-t-il jamais eu de pyrrhoniens effectifs et parfaits, et le scepticisme le plus outré, quelque ingénieuses ou profondes qu'aient été ses formules, a toujours fini, se contredisant lui-même, par se résoudre en dogmatisme.

Mais si l'absolue négation n'a pas de prise sur la réalité, puisqu'elle la suppose, il est facile cependant de se tromper sur la nature de ce qui est. Il suffit pour cela, de méconnaître la nature des idées, car c'est par les idées que la réalité se révèle à nous.

Or, quatre hypothèses peuvent être et ont été tour à tour adoptées sur la nature des idées.

Ou les idées sont uniquement en Dieu.

Ou les idées sont uniquement dans le monde.

Ou les idées sont uniquement en nous-mêmes.

Ou les idées sont à la fois en nous-mêmes, dans le monde et en Dieu.

Ces quatre hypothèses se partagent les esprits et on a fort bien remarqué (1) que, toutes en germe chez Descartes, elles se développent chez ses successeurs : la première chez Malebranche, la seconde chez Locke, la troisième chez Arnauld, la quatrième chez Leibniz.

A y regarder de près, ces quatre hypothèses se réduisent même à deux. En effet, le faux mysticisme et l'égoïsme, qu'ils le sachent ou qu'ils l'ignorent, s'accordent avec le sensualisme, et le spiritualisme ne subsiste qu'autant qu'on le dégage de tout alliage impur.

Les uns voient dans l'homme un marbre inerte et vide, bloc informe qui demande à être façonné, et que l'artiste, suivant son caprice ou son génie,

> *Peut faire* Dieu, table, ou cuvette (2).

Les autres comparent, si l'on veut, l'homme à un marbre; mais non point à un marbre tout uni, indifférent à recevoir telle figure ou telle autre. En lui se trouvent des veines qui marquent la figure de Dieu, préférablement à d'autres figures, de manière que Dieu y est comme inné, quoiqu'il faille du

(1) M. Bordas-Demoulin, *Le Cartésianisme*, P. I, chap. 2.
(2) La Fontaine, liv. IX, fable VI.

travail pour découvrir ces veines et les nettoyer par la polissure, en retranchant ce qui les empêche de paraître (1).

Pour les uns, par conséquent, c'est une force étrangère à nous, qui produit tout en nous ; pour les autres, cette puissance extérieure ne fait autre chose que mettre en saillie nos dispositions et nos virtualités.

Entre ces deux doctrines, le choix n'est pas douteux. D'où vient néanmoins qu'on s'est mépris tant de fois sur la nature des idées, et qu'ignorant leur véritable origine, on a de même ignoré leur véritable fin? C'est que, soit négligence, soit préoccupation, soit calcul, on n'a point examiné d'une manière attentive les caractères dont elles sont revêtues. Au lieu d'observer ce qui est, on s'est précipité aux plus étranges hypothèses, et la science des idées par excellence, l'idéologie, en poursuivant la réalité concrète, n'a embrassé que des abstractions, ou a dû reconnaître qu'elle se subordonnait à la zoologie (2). La métaphysique s'anéantissait, lorsque enfin, par leurs analyses, les philosophes écossais sont venus la ranimer.

Si on voulait trouver, au dix-septième siècle, quelque antécédent de cette investigation minutieuse et patiente, qui procède du connu à l'inconnu, et, des prémisses en apparence les plus humbles, sait tirer

(1) Leibniz, *Nouveaux essais*, édit. Charpentier, p. 5.

(2) De Tracy, *Idéologie*, préface.

des conclusions sublimes, c'est dans Bossuet qu'il faudrait le chercher. Sa théorie des idées nous semble presque irréprochable. Nous la ramènerons à six points principaux : 1° de la certitude, 2° de l'erreur, 3° des caractères des idées, 4° de l'origine des idées, 5° du développement des idées, 6° du terme suprême auquel elles se terminent.

Port-Royal pensait du pyrrhonisme « qu'il n'est pas une secte de gens qui soient persuadés de ce qu'ils disent, mais une secte de menteurs (1). » Bossuet ne s'occupe pas non plus de ces hommes qui ont l'impertinente démangeaison de disputer sans fin et sans mesure (2), et s'il les combat quelquefois, c'est d'une manière indirecte et par voie d'allusion. Il admet comme un fait irréfragable « que nous entendons la vérité par le moyen des idées (3), qui toutes ont un objet réel et véritable, le néant n'étant pas entendu et n'ayant pas d'idée. Car l'idée étant l'idée de quelque chose, si le rien avait une idée, le rien serait quelque chose (4). »

Qu'est-ce qu'une idée?

« Nous nous servons quelquefois du mot d'*idée*, pour signifier les images qui se font en notre esprit, lorsque nous imaginons quelque objet particulier. Ce ne sont point de telles idées qu'il s'agit de considérer. Il y a d'autres idées qu'on appelle intellec-

(1) *Logique de Port-Royal*, 1er Discours, p. XX.
(2) Bossuet, t. XXV, p. 18.
(3) Idem, *ibid.*, p. 4.
(4) Idem, *ibid.*, p. 17 et 19.

tuelles, et ce sont celles que la logique a pour objet. L'idée peut donc être définie : ce qui représente à l'entendement la vérité de l'objet entendu (1). »

La vérité d'ailleurs n'est pas toujours clairement entendue, et de là « se forment trois habitudes principales de l'esprit : la Foi, l'Opinion et la Science. La Foi est une habitude de croire une chose par l'autorité de quelqu'un qui nous la dit. Il y a Foi divine et Foi humaine, et la Foi humaine est quelquefois accompagnée de certitude, quelquefois non. Mais la Foi, lors même qu'elle donne une pleine certitude, elle ne fait point un parfait repos, parce que l'esprit désire toujours de connaître le fond des choses par lui-même. La Foi par conséquent suppose toujours quelque obscurité dans la chose ; l'Opinion et la Science, au contraire, y supposent de la clarté. Mais la clarté dans la Science est pleine et parfaite, au lieu que la lumière qui luit dans l'Opinion est une lumière douteuse qui n'apporte jamais un parfait discernement (2). » Aussi doit-on se garder de confondre la Science et l'Opinion, ce qui est certain et ce qui est seulement probable. « En effet les lois de la bonne foi et de l'équité ne seraient bientôt qu'un problème, si, au lieu de suivre la vérité que sa propre lumière manifeste, on s'embarrassait dans ces vaines et pernicieuses subtilités dont on fatigue les casuistes et dans ces enquêtes infi-

(1) Bossuet, t. XXV, p. 4.

(2) Idem, *ibid.*, p. 148.

nies, par où on s'efforce de ne trouver pas ce qu'on cherche (1). »

Bossuet combat en évêque les doctrines que Pascal avait combattues en pamphlétaire, et tandis que les *Provinciales* émeuvent la conscience publique, lui-même il en appelle solennellement à l'Église, déclarant « que ce n'est rien faire que de laisser encore soupirer la probabilité, déjà entamée, à la vérité, mais toujours venimeuse, quoique traînante, et qui bientôt se rétablira, si on ne l'achève (2). »

Cette fausse probabilité n'infirme point « l'argument probable qui se fait en matières contingentes et qui ne sont connues qu'en partie. Car les pures démonstrations ne regardent que la science. L'argument vraisemblable ou conjectural est celui qui décide les affaires, qui préside pour ainsi parler, à toutes les délibérations (3). Tout argument d'ailleurs tend de soi à la certitude. La démonstration y tend, parce qu'elle montre clairement la vérité. L'argument probable y tend, parce qu'il montre où il y a plus de raison (4).

C'est pourquoi la grande règle de la logique est de ne prendre dans les idées que ce qu'il y a de clair et de distinct, et de regarder ce qu'elles ont

(1) Bossuet, t. VIII, p. 449.

(2) Idem, t. XXVI, p. 142, 145. Cf. t. XIX, p. 561, *Dissertatiunculæ* IV, *adversus probabilitatem*. t. IV, p. 581 et suiv.

(3) Idem, t. XXV, p. 135. Cf. t. XXII, p. 15.

(4) Idem, *ibid.*, p. 136.

de confus, comme le sujet de la question et non comme le moyen de la résoudre.

Par là l'esprit s'accoutume à bien connaître ce que c'est qu'évidence, et se persuade que ce qui est évident est ce qui, étant considéré, ne peut être nié quand on le voudrait. Il apprend de plus à tenir pour vrai tout ce qu'il entend clairement et distinctement de cette sorte, et à suspendre son jugement à l'égard des propositions qu'il ne connaît pas avec une pareille évidence (1). »

L'évidence, tel est le critérium souverain de certitude que Bossuet proclame avec Descartes, sans jamais se contredire à son exemple, en invoquant la véracité divine, et avec lui il affirme « que c'est une partie de bien juger que de douter quand il faut. Celui qui juge certain ce qui est certain et douteux ce qui est douteux, est un bon juge. Par le bon jugement, on se peut exempter de toute erreur; car on évite l'erreur, non seulement en embrassant la vérité quand elle est claire, mais encore en se retenant quand elle ne l'est pas (2).

Il y a de la différence entre ignorance et erreur. Errer, c'est croire ce qui n'est pas; ignorer, c'est simplement ne savoir pas (3).

L'entendement, de soi, est fait pour entendre, et toutes les fois qu'il entend, il juge bien (4). On ne

(1) Bossuet, t. xxv, p. 102 et 112.
(2) Idem, t. xxiii, p. 72.
(3) Idem, *ibid.*, p. 74.
(4) Idem, *ibid.*, p. 81.

peut pas dire non plus qu'on ait de fausses idées, parce que l'idée, étant par sa nature ce qui nous montre le vrai, elle ne peut contenir en soi rien de faux (1). Mais mille faux préjugés nous ont gâté l'esprit et corrompu le jugement; et la source de ce désordre, c'est qu'aussitôt que nous avons commencé d'avoir quelque connaissance, le monde a entrepris de nous enseigner, a joint aux tromperies des sens celles de l'opinion et de la coutume (2). L'orgueil, la paresse, les passions et les préventions qui les causent et surtout l'impatience, et la précipitation nous sont de nouvelles sources d'erreur (3).

Quand nous devrions laisser faire les choses, c'est-à-dire recevoir les impressions que la vérité fera sur notre esprit, nous en prenons de nous-mêmes (4). La raison devrait s'avancer avec ordre, et marcher, aller considérément d'une chose à l'autre; si bien qu'elle a comme ses degrés par où il faut qu'elle passe pour asseoir son jugement; mais l'esprit ne s'en donne pas toujours le loisir; car il a on ne sait quoi de vif, qui fait qu'il se hâte toujours et se précipite, et semble vouloir atteindre les extrémités, sans passer par le milieu (5).

En un mot, si l'on veut comprendre ce que c'est qu'un bon entendement, et quel est l'homme bien

(1) Bossuet, t. XXV, p. 18.
(2) Idem, t. VII, p. 249.
(3) Idem, t. XXII, p. 82.
(4) Idem, t. VII, p. 463.
(5) Idem, *ibid.*, p. 462.

sensé, c'est celui dont l'esprit est disposé comme une glace bien nette et bien unie, où les choses s'impriment telles qu'elles sont, sans que les couleurs s'altèrent, ou que les traits se courbent et se défigurent. Mais qu'il y a peu d'entendements qui soient disposés de cette sorte! Que cette glace est inégale et mal polie! que ce miroir est souvent terni, et que rarement il arrive que les objets y paraissent en leur naturel! (1) »

Cette belle doctrine que Bossuet emprunte à saint Thomas s'accommode pleinement au *Discours de la Méthode*, et aussi, jusque dans les termes, aux préceptes du *Novum Organum* (2).

Cependant de ce que mal juger vient souvent d'un vice de volonté, « faut-il avec quelques philosophes, mettre le consentement de l'âme qui acquiesce à la vérité, ou le doute qui la tient en suspens, dans des actes de la volonté?

Dans cette question il peut y avoir beaucoup de disputes de mots. Quoi qu'il en soit, il y a toujours quelque acte d'entendement qui précède ces actes de volonté, et il est plus raisonnable de mettre le consentement dans le principe que dans la suite, joint qu'il est naturel d'attribuer le consentement et le jugement à la faculté à laquelle il appartient de discerner, comme il est plus naturel d'attribuer le discernement à celle à qui appartient la connaissance (3). »

(1) Bossuet, t. VII p. 461.
(2) Bacon, *Inst. magna.* distr. op. 8., *Nov. Org.*, liv. I. Aph. XLI.
(3) Bossuet, t. XXV, p. 139.

Ainsi Bossuet ne touche à aucune théorie qu'il ne l'épure, et tout en admettant que l'erreur naît souvent en nous de ce que la volonté précipite le jugement, il n'en distingue pas moins ces deux facultés avec une rigueur que n'eut point Descartes. Car ses successeurs, appliquant ses principes, affirmèrent qu'entre l'intelligence et la volonté il y avait identité. De plus, Bossuet trouve dans la faiblesse actuelle de l'esprit humain une cause irrémédiable d'erreur, « de telle sorte que ce n'est point ici bas qu'il faut prétendre n'être jamais déçu, jamais surpris, jamais détourné, jamais ébloui par les apparences, jamais prévenu, ni préoccupé (1). »

Mais si nos idées ne nous découvrent point la vérité pleine et totale, cherchons du moins de quel côté nous vient le demi-jour qui nous éclaire, pour qu'en voyant cette lumière s'accroître indéfiniment sous l'effort de nos facultés, et toutefois ne jamais briller sans nuages, nous soyons persuadés que son essence est divine.

Or, on ne peut déterminer l'origine des idées, les suivre dans leur développement, reconnaître où elles aboutissent, que lorsque au préalable on s'est rendu compte de leurs caractères.

(1) Bossuet, t. VII, p. 53. Cf. *ibid.*, p. 52 : « Ah ! j'ai trouvé un remède pour me garantir de l'erreur. Je suspendrai mon esprit, et tenant en arrêt sa mobilité indiscrète et précipitée, je douterai du moins, s'il ne m'est pas permis de connaître au vrai les choses. Mais, ô Dieu ! quelle faiblesse et quelle misère ! De crainte de tomber, je n'ose sortir de ma place ni me remuer... O félicité de la vie future ! »

Ici Bossuet entre dans une analyse que Descartes avait à peine ébauchée, et à laquelle l'école écossaise a seule ajouté quelques traits.

Après avoir rapporté un grand nombre d'idées différentes que nous avons dans l'esprit (1), il juge bon de les réduire à certains genres, et en trouve d'abord deux principaux (2). En effet, « il y a des idées qui représentent les choses comme étant et subsistant en elles-mêmes, sans les regarder comme attachées à une autre. Il y a d'autres idées qui représentent leur objet, non comme existant en lui-même, mais comme surajouté et attaché à quelque autre chose (3). C'est pourquoi les idées du premier genre peuvent s'appeler *substantielles* et les autres *accidentelles*.

Ces remarques paraîtront vaines à qui ne les regardera pas de près ; mais à qui saura les entendre, elles paraîtront un fondement nécessaire de tout raisonnement exact et de tout discours correct (4). »

« Il y a une autre division des idées non moins générale que la précédente ; c'est d'être *claires* ou *obscures*, autrement *distinctes* ou *confuses*. Les idées *claires* sont celles qui nous font connaître dans l'objet quelque chose d'intelligible par soi-même ; ces idées appelées *claires*, à raison de leur évidence, par la même raison sont appelées *dis-*

(1) Bossuet, t. xxv, p. 9.
(2) Idem, *ibid.*, p. 11.
(3) Idem, *ibid.*, p. 11.
(4) Idem, *ibid.*, p. 13.

tinctes, parce que, par elles, nous distinguons clairement les choses. Les idées *obscures*, au contraire, sont celles qui ne montrent rien d'intelligible de soi-même dans leurs objets (1). Les premières sont les véritables idées; les autres sont les idées imparfaites et impropres. Il ne faut pourtant pas les mépriser ni rejeter du discours les termes qui y répondent, parce que, d'un côté, ils marquent un effet manifeste hors de leur objet, et, de l'autre, ils nous indiquent ce qu'il faut chercher dans l'objet même (2). Par exemple, la sensation et les choses d'où elle nous vient nous sont connues; ce qu'il y a dans l'objet qui donne lieu à la sensation ne l'est pas. De ces deux idées, par conséquent, l'une est claire et l'autre est obscure (3). »

S'ensuit-il que les sensations qui nous affectent ne correspondent à rien de réel hors de nous? Descartes et ses disciples l'ont soutenu, ne s'apercevant pas que refuser aux qualités secondes une existence réelle, après les avoir distinguées dans les corps des qualités primaires, c'était à la lettre admettre des effets sans causes. Bossuet ne commet point un semblable paralogisme. Selon lui, « ceux qui diraient que la chaleur n'est pas dans le feu, ni la froideur dans la glace, ni l'amertume dans l'absinthe, ni la blancheur dans la neige, parleraient fort impertinemment. Pour parler correctement,

(1) Bossuet, t. xxv, p. 14.
(2) Idem, *ibid.*, p. 15.
(3) Idem, *ibid.*, p. 17.

il faut dire que ce que ces mots signifient se trouve certainement dans tous ces sujets, mais que ces mots n'expliquent pas précisément ce que c'est, et que c'est chose à examiner (1). »

Outre les idées dont on vient de parler, « les hommes, pleins d'illusions et de vains fantômes, se figurent mille choses qui ne sont pas, et qu'on appelle *êtres de raison*. Il faut remarquer qu'il y a trois espèces d'êtres de raison. La première est de certains êtres, qui sont en effet possibles, même comme on les conçoit, mais que ce serait folie de chercher dans la nature, par exemple, une montagne d'or. La seconde consiste dans le mélange de plusieurs natures actuellement existantes, mais dont l'assemblage, tel qu'on le fait, est une pure illusion, par exemple, un centaure, qu'on compose d'un homme et d'un cheval. La troisième espèce est celle où ce qu'on conçoit est un pur néant, une chose absolument impossible et contradictoire en elle-même, par exemple, une montagne sans vallée (2). »

Toutefois, ce serait une erreur de confondre ce travail de l'entendement qui s'abuse, avec l'action que fait notre esprit, en séparant par la pensée des choses en effet inséparables, « ce qui s'appelle *précision* (3). Car, de ce qu'une même chose peut être considérée sous diverses raisons, naissent les

(1) Bossuet, t. XXV, p. 17.
(2) Idem, *ibid.*, p. 19.
(3) Idem, *ibid.*, p. 25.

précisions de l'esprit, autrement appelées *abstractions mentales*, chose si nécessaire à la logique et à tout bon raisonnement (1). Sur les précisions se fonde la distinction que l'école appelle *de raison*, parce qu'alors la pensée sépare des choses qui, en effet, sont unes, tandis que la distinction réelle, qui lui est opposée, est celle qui se trouve dans les choses mêmes, soit qu'on y pense, soit qu'on n'y pense pas (2).

Or, de même qu'un objet, en tant qu'il peut être considéré, selon différents rapports et sous différentes raisons, est multiplié et donne lieu à des idées différentes, il est vrai aussi que divers objets, en tant qu'ils peuvent être considérés sous une même raison, sont réunis ensemble, et ne demandent qu'une même idée pour être entendus (3). Telle est l'idée d'arbre, d'homme, de cercle. Cette propriété des idées s'appelle l'*universalité*. »

Bossuet pense que cette propriété appartient à toutes les idées; car il lui paraît que nous ne connaissons pas ce qui fait la différence numérique ou individuelle. « Supposez deux cercles ou deux hommes complétement semblables, et il vous faudra, pour les distinguer, ramasser ensemble plusieurs images extérieures à eux, de telle sorte que la distinction substantielle, qui

(1) Bossuet, t. xxv, p. 24.
(2) Idem, *ibid.*, p. 27.
(3) Idem, *ibid.*, p. 23.

en fait deux individus, échappe à l'esprit humain. Or, s'il n'y a point d'idées d'après lesquelles on entende les choses selon leurs différences numériques, les idées doivent toutes convenir à plusieurs objets, et toutes, par conséquent, sont universelles (1). »

Cette différence numérique est-elle aussi insaisissable que l'a cru Bossuet? Le moyen âge s'était évertué à découvrir un principe d'individuation. Leibniz résolvait le problème à l'aide du principe des indiscernables, qui n'est qu'une application particulière de son grand principe de la convenance, ou du meilleur. Ne pourrait-on pas aller plus avant, et prétendre que le véritable principe d'individuation réside dans la liberté? Deux arbres, deux cercles exactement semblables diffèrent au regard de Dieu, parce qu'ils sont deux effets distincts de sa puissance, et, au regard de l'homme, parce qu'ils demandent pour être connus deux actes distincts d'attention. Nous-mêmes, par où différons-nous des autres hommes, sinon par la liberté et la conscience toujours vive que nous avons de notre énergie, alors même qu'elle ne s'exerce pas; Bossuet approchait donc de la vérité, en disant « qu'il ne pouvait mieux se représenter lui-même à lui-même, qu'en considérant quelque chose qui ne fût pas lui-même, mais qui lui convînt, par exemple, quelque pensée (2). »

(1) Bossuet, t. xxv, p. 34.
(2) Idem, *ibid.*, p. 35.

Quoi qu'il en soit de cette question, subtile en apparence, et qui cependant mène loin, il reste incontestable que si toutes nos idées ne sont pas universelles, il y en a d'universelles, et que parmi celles-ci les unes le sont plus que les autres, d'où viennent les notions d'espèces et de genres (1). Ce qui importe, c'est de se fixer sur la nature de l'universel.

La doctrine de Bossuet, en cette matière, brille d'une incomparable netteté, et le réalisme et le nominalisme s'y corrigeant l'un par l'autre, produisent le conceptualisme le plus sûr. Deux propositions la résument :

1° Tout est individuel et particulier dans la nature.

2° L'universel est dans la pensée ou dans l'idée.

Il n'y a donc pas d'idée d'homme ou de cercle en général qui subsiste en elle-même, distinguée de tous les hommes et de tous les cercles particuliers ; mais plusieurs cercles et plusieurs hommes se ressemblent tellement en tant qu'hommes et en tant que cercles, qu'il n'y en a aucun, à qui l'idée d'homme ou de cercle, prise en général, ne convienne parfaitement (2). La nature offre des individus ; l'esprit y démêle des ressemblances qu'il comprend sous une idée. Mais ces ressemblances subsistent indépendamment de l'esprit qui les per-

(1) Bossuet, t. xxv, p. 34.
(2) Idem, *ibid.*, p. 23.

çoit, « et tout comme le plan d'une maison n'a point sa raison dans la pensée de celui qui la considère, mais dans la pensée de l'architecte, de même il faut attribuer les rapports qui se manifestent entre les êtres, à un architecte immortel, ou plutôt à un art primitif éternellement subsistant (1). »

De l'union ou désunion des idées se forment les énonciations ou propositions, « dont les unes sont universelles et les autres particulières (2). Les propositions universelles, connues par elles-mêmes, s'appellent *axiomes* ou *premiers principes* (3). Ces vérités premières et intelligibles par elles-mêmes, sont éternelles et immuables; et la connaissance nous en a été donnée, afin qu'elle nous dirige dans tous nos raisonnements, sans même que nous y fassions une réflexion actuelle, à peu près comme nos nerfs et nos muscles nous servent à nous mouvoir, sans que nous les connaissions (4). » Bossuet rapporte beaucoup de ces propositions intelligibles par elles-mêmes (5). Joignant ensuite à ce qui est intelligible de soi, certaines choses qu'on connaît par une réflexion certaine (6), il offre une complète esquisse de ce qui deviendra plus tard dans les ouvrages de Reid la théorie des premiers principes

(1) Bossuet, t. xxv, p. 37. Cf. t. xxii, p. 191 et le traité *Des causes.*
(2) Idem, *ibid.*, p. 78.
(3) Idem, *ibid.*, p. 97.
(4) Idem, *ibid.*, p. 102.
(5) Idem, *ibid.*, p. 98.
(6) Idem, *ibid.*, p. 100.

des vérités contingentes et des premiers principes des vérités nécessaires. De plus, avec une circonspection qui rappelle les chapitres de Locke sur les propositions frivoles, et les meilleures pages du P. Buffier sur les vérités premières, il conseille de prendre garde à certaines propositions que la précipitation ou les préjugés veulent faire passer pour principes (1). Car ces principes imaginaires, outre qu'ils peuvent être réfutés par raisonnement, paraissent faux, en les comparant seulement avec les principes véritables, parce qu'on voit dans les uns une lumière de vérité qu'on n'aperçoit pas dans les autres (2). Enfin, sans infirmer, comme Leibniz, le critérium de l'évidence, Bossuet reconnaît avec lui l'importance foncière du principe de contradiction. « Ce principe est tellement le premier, que tous les autres s'y réduisent, en sorte qu'on peut tenir pour premiers principes, tous ceux où, en le niant, il paraît d'abord à tout le monde qu'une même chose serait ou ne serait pas en même temps (3). »

Voilà quelles sont nos idées ; il est aisé maintenant de remonter à leur origine.

Descartes s'était contenté de diviser les idées en idées factices, adventices et innées, les unes, produits d'une imagination capricieuse, qui combine

(1) Bossuet, t. xxv, p. 102.
(2) Idem. *ibid.*, p. 104.
(3) Idem, *ibid*, p. 98.

au hasard les éléments de la réalité; les autres, dont le caractère essentiel consiste à n'être point nécessaires; d'autres enfin que nous apportons en naissant, et que Dieu a mises en nous pour être comme la marque de l'ouvrier sur son ouvrage (1).

Les objections faites contre les *Méditations* nous apprennent combien cette théorie parut arbitraire, incomplète et obscure. Car quelle est la part de l'expérience et quelle est celle de la raison dans la formation des idées? Est-ce par l'émission des espèces que s'opère la perception extérieure? L'innéité signifie-t-elle des idées toutes faites en nous et dès le ventre de notre mère, ou simplement des virtualités qui plus tard passent à l'acte. Enfin quel est le nombre de ces idées et peut-on l'assigner? Ce sont autant de questions que Descartes ne résout qu'imparfaitement dans ses réponses. Il ne rapporte point la connaissance que nous avons des corps à cette même et immédiate intuition qui nous révèle l'âme, et sa doctrine de la perception extérieure n'est pas complétement dégagée de la vieille opinion qui attribuait les idées aux espèces sensibles. Si, de plus, il déclare que, par l'innéité des idées, il entend la faculté que nous avons de les produire (2), nulle part il n'essaie de les énumérer, et semble en définitive n'en reconnaître qu'une seule, l'idée de l'infini.

(1) Descartes, IIIe médit., t. I, p. 290.
(2) Idem, t. I, trois, obj. p. 493.

C'est pourquoi Malebranche, Arnauld, Locke et Leibniz relèvent tous de Descartes, bien qu'à des titres différents. Malebranche voit tout en Dieu, excepté l'âme humaine; Arnauld, donnant dans un excès contraire, est bien près de considérer nos idées les plus sublimes comme un produit de l'abstraction comparative; Locke emprunte au monde sensible tous les éléments de la connaissance et renouvelle l'antique maxime : *Nihil est in intellectu, quod priùs non fuerit in sensu.* Leibniz seul, en ajoutant la restriction célèbre : *Excipe ipsum intellectum*, reproduit la saine et pure doctrine de Platon et de saint Augustin.

Mais Leibniz ne se montre pas en cette matière plus complet ni plus conciliant que Bossuet, pour qui les sens, la conscience, la raison, c'est-à-dire Dieu lui-même concourent avec une parfaite mesure à la formation de nos idées.

« L'âme conçoit premièrement ce qui la touche elle-même, par exemple ses opérations et ses objets. Nous savons ce qui répond dans l'esprit à ces mots sentir, imaginer, entendre, considérer, se ressouvenir, affirmer, nier, douter, savoir, errer, ignorer, être libre, délibérer, se résoudre, vouloir, ne vouloir pas, choisir bien ou mal, être digne de louange ou de blâme, de châtiment ou de récompense, et ainsi du reste (1). »

De même que nous nous connaissons nous-mêmes

(1) Bossuet, t. xxv, p. 9.

par la réflexion (1), c'est par les sens que nous connaissons ce qui se passe hors de nous. En effet, à l'égard de la connaissance des corps, il est certain que nous ne pouvons entendre qu'il y en ait d'existants dans la nature que par le moyen des sens (2). « Les sens nous instruisent d'une manière immédiate, et, quoique les objets excitent dans nos nerfs quelque léger tremblement, en imprimant quelque petite marque dans notre cerveau, cette impression n'est point quelque chose de semblable à la marque d'un cachet gravé sur la cire. Grossière imagination, qui ferait l'âme corporelle et la cire intelligente (3) ! Si nous entendons que le soleil est si grand, que ses rayons sont si vifs, et traversent en moins d'un clin d'œil un espace immense, nous voyons ces vérités dans une lumière intérieure, c'est-à-dire dans notre raison, par laquelle nous jugeons et des sens et de leurs organes et de leurs objets (4). »

S'en tenir à ces termes eût sans doute été considérable. Car c'était repousser par un acte de sens commun des préjugés fort anciens et encore répandus. Bossuet ira plus loin et la théorie si vantée des Écossais sortira tout entière des données de son analyse.

Nous négligeons à dessein la distinction, fondée

(1) Bossuet t. XXII, p. 237.
(2) Idem, *ibid.*, p. 158.
(3) Idem, *ibid.*, p. 203.
(4) Idem, *ibid.*, p. 203. Cf. p. 278, 280.

du reste, mais un peu surannée, des sensibles propres et des sensibles communs, des sens extérieurs et des sens intérieurs (1), pour aller droit au cœur de la doctrine.

Bossuet définit la sensation, la première perception qui se fait en notre âme à la présence des corps que nous appelons objets, et ensuite de l'impression qu'ils font sur les organes de nos sens (2). Comment a lieu ce phénomène complexe? C'est ce qu'il expose en douze propositions, dont les six premières montrent les sensations attachées aux mouvements des nerfs, et les six autres expliquent l'usage que l'âme fait des sensations tant pour le corps que pour elle-même (3).

I. Les nerfs sont ébranlés par les objets du dehors qui frappent les sens.

II. Cet ébranlement des nerfs frappés par les objets se continue jusqu'au dedans de la tête et du cerveau.

III. Le sentiment est attaché à cet ébranlement des nerfs.

IV. L'ébranlement des nerfs, auquel le sentiment est attaché, doit être considéré dans toute son étendue, c'est-à-dire, en tant qu'il se communique d'une extrémité à l'autre des parties du nerf qui sont frappées au dehors, jusqu'à celles qui sont cachées dans le cerveau.

(1) Bossuet, t. XXII, p. 52.
(2) Idem, *ibid.*, p. 45.
(3) Idem, *ibid.*, p. 126.

V. Quoique le sentiment soit principalement uni à l'ébranlement du nerf au dedans du cerveau, l'âme, qui est présente à tout le corps, rapporte le sentiment qu'elle reçoit, à l'extrémité où l'objet frappe.

VI. Quelques unes de nos sensations se terminent à un objet, et les autres non.

Par conséquent dans toutes les sensations, il se fait un mouvement enchaîné qui commence à l'objet, se continue dans le milieu, et se termine au dedans du cerveau, pour enfin exciter l'âme.

VII. Ce qui se fait dans les nerfs, c'est-à-dire l'ébranlement auquel le sentiment est attaché, n'est ni senti, ni connu.

VIII. Non seulement nous ne sentons pas ce qui se fait dans nos nerfs, c'est-à-dire leur ébranlement; mais nous ne sentons pas non plus ce qu'il y a dans l'objet qui le rend capable de les ébranler, ni ce qui se fait dans le milieu par où l'impression de l'objet vient jusqu'à nous.

IX. En sentant, nous apercevons seulement la sensation elle-même, mais quelquefois terminée à quelque chose qu'on appelle objet.

X. Les sensations servent à l'âme à s'instruire de ce qu'elle doit rechercher ou fuir pour la conservation du corps qui lui est uni.

XI. L'instruction que nous recevons par les sensations serait imparfaite, ou plutôt nulle, si nous n'y joignions la raison.

XII. Outre les secours que donnent les sens à notre raison pour entendre les besoins du corps, ils

l'aident aussi beaucoup à connaître toute la nature.

Ainsi impression, sensation, perception proprement dite, tels sont les éléments intégrants du phénomène complexe de la perception. L'impression se passe dans les organes ; la sensation remue les sens ; la perception appartient à l'entendement, à l'esprit, à la raison (1). On ne peut pas plus confondre la sensation et la perception, que la sensation et l'impression.

Aristote avait déjà noté entre les sens et l'entendement trois remarquables différences (*De anima*, l. II, ch. 2 ; l. III, ch. 5) :

1° Le sens est forcé à se tromper à la manière qu'il le peut être ; l'entendement, au contraire, n'est jamais forcé à errer.

2° Le sens est blessé et affaibli par les objets les plus sensibles, tandis que le parfait intelligible récrée l'entendement et le fortifie.

3° Le sens n'est jamais touché que de ce qui passe ; mais l'objet de l'entendement est immuable et éternel (2).

C'est donc, à vrai dire, l'entendement seul qui connaît et par conséquent lui seul qui se trompe. A proprement parler, il n'y a point d'erreur dans le sens, qui fait toujours tout ce qu'il doit, puisqu'il est fait pour opérer selon les dispositions non seulement des objets, mais des organes. C'est à l'en-

(1) Bossuet, t. XXII p. 59.
(2) Idem, *ibid.*, p. 82. Cf. p. 184.

tendement, qui doit juger des organes mêmes, à tirer des sensations les conséquences nécessaires, et s'il se laisse surprendre, c'est lui qui se trompe (1). Mais il redresse le sens, ou plutôt se redresse lui-même. Un jugement qui suit l'apparence est redressé par un jugement qui se fonde en vérité connue, et un jugement d'habitude par un jugement de réflexion expresse (2); car notre âme a en elle-même des principes immuables et un esprit de rapport, c'est-à-dire des règles de raisonnement et un art de tirer des conséquences (3). En outre, au-dessus des idées que lui apportent l'imagination et les sens, ou l'instruction que nous recevons les uns des autres, elle conçoit certaines idées primitives que l'expérience excite, éveille, mais que Dieu en nous créant a mises en nous et où luit la lumière de son éternelle vérité (4).

Toutes ces idées et toutes celles qui s'en déduisent par un raisonnement certain « subsistent indépendamment de tous les temps; en quelque temps qu'on mette un entendement humain, il les connaîtra; mais en les connaissant, il les trouvera vérités, il ne les fera pas telles; car ce ne sont pas nos connaissances qui font leurs objets, elles les supposent (5). » Nos jugements s'accommodent à

(1) Bossuet, t. XXII, p. 63.
(2) Idem, *ibid.*, p. 66.
(3) Idem, *ibid.*, p. 141.
(4) Idem, t. XXV, p. 39.
(5) Idem, t. XXII, p. 195, 73. Cf. t. VII, p. 51.

elles, et non pas elles à nos jugements; « elles nous éclairent et nous ne pouvons les égaler, tant celui qui nous a formés a pris soin de marquer son infinité (1). »

Il y en a qui, pour vérifier ces idées éternelles, se sont figuré, hors de Dieu, « des essences éternelles; pure illusion qui vient de n'entendre pas qu'en Dieu, comme dans la source de l'être, et dans son entendement, où est l'art de faire et d'ordonner tous les êtres, se trouvent les idées primitives que célèbre Platon, ou, comme parle saint Augustin, qui nous enseigne à retenir les principes de ce divin philosophe sans tomber dans ses excès insupportables, les raisons des choses éternellement subsistantes (2). Ces vérités éternelles, que tout entendement aperçoit toujours les mêmes, par lesquelles tout entendement est réglé, sont quelque chose de Dieu, ou plutôt sont Dieu lui-même (3). »

On le voit, Bossuet faisant à tous les systèmes une part équitable, reconnaît avec Locke que les sens servent à réveiller les idées, sinon à les produire (4); avec Arnauld, que l'esprit, par son activité, tire du particulier l'universel, bien qu'il n'en soit pas la raison dernière; avec Malebranche et Leibniz, que Dieu est le lien des idées, sans admettre, avec le premier, aucune étendue intelligible, ni avec le

(1) Bossuet, t. XXIX, p. 359.
(2) Idem, t. XXV, p. 39.
(3) Idem, t. XXII, p. 197; Cf. t. XXVII, p. 356, t. V, p. 268.
(4) Idem, t. XXV, p. 38.

second, l'ingénieuse, mais décevante conception de la monade. Enfin, comme s'il eût prévu les erreurs de l'avenir en même temps qu'il devinait et réfutait les erreurs du présent, il rend à l'avance illusoire la *Critique de la raison pure* en proclamant les idées indépendantes de tout entendement créé (1).

Nous aurions d'ailleurs moins d'idées, si notre esprit était plus parfait (2); « car toutes ces vérités ne sont au fond qu'une seule vérité. En effet, on s'aperçoit, en raisonnant, que toutes ces idées sont suivies. La même vérité qui nous fait voir que les mouvements ont certaines règles, nous fait voir que les actions de la volonté doivent aussi avoir les leurs. Et l'on voit ces deux vérités dans cette vérité commune, que tout a sa loi, que tout a son ordre; ainsi la vérité est une de soi. Qui la connaît en partie en voit plusieurs, qui les verrait parfaitement n'en verrait qu'une (3). » Qui verrait Dieu face à face verrait tout ce qui est, d'un seul regard embrasserait l'universalité des choses, et dans une seule idée comprendrait toutes les idées. Le développement de nos idées n'est qu'un long effort vers cette unité vivante qui est Dieu. « Apprendre, c'est retourner aux idées primitives et à l'éternelle vérité qu'elles contiennent, et y faire attention (4). »

(1) Bossuet t. XXII, p. 73,
(2) Idem, t. XXV, p. 30.
(3) Idem, t. XXII, p. 197.
(4) Idem, t. XXV, p. 39.

« Si nous n'étions capables d'une telle attention, nous ne serions jamais maîtres de nos considérations et de nos pensées, qui ne seraient qu'une suite de l'agitation nécessaire du cerveau (1). Car il y a cette différence entre la raison et les sens, que les sens font d'abord leur impression : leur opération est prompte, leur attaque brusque et surprenante : au contraire la raison a besoin de temps pour ramasser ses forces, pour ordonner ses principes, pour appuyer ses conséquences, pour affermir ses résolutions : tellement qu'elle est entraînée par les objets qui se présentent, et emportée, pour ainsi dire, par le premier vent, si elle ne se donne à elle-même, par son attention, un certain poids, une certaine consistance, un certain arrêt. Ce vent ne manquera jamais de nous emporter, si notre âme ne se roidit et ne s'affermit elle-même par une attention naturelle (2). »

La mémoire et l'imagination viennent là-dessus, qui renforcent l'attention.

« On distingue la mémoire qui s'appelle imaginative, où se retiennent les choses sensibles et les sensations, d'avec la mémoire intellectuelle, par laquelle se retiennent les vérités et les choses de raisonnement et d'intelligence (3). Car imaginer et entendre sont très distincts, encore que ces deux actes se mêlent

(1) Bossuet, t. XXII, p. 163.
(2) Idem, t. VII, p. 248. Cf. t. XXII. p. 162.
(3) Idem, t. XXII, p. 70.

presque toujours ensemble. De là suit que l'imagination, selon qu'on en use, peut servir ou nuire à l'intelligence. Le bon usage de l'imagination est de s'en servir seulement pour rendre l'esprit attentif; le mauvais usage est de la laisser décider (1). »

Il faut de plus observer la liaison des idées avec les termes.

« L'idée est ce qui représente à l'entendement la vérité de l'objet entendu.

Le terme est la parole qui signifie cette idée.

L'idée représente immédiatement les objets. Les termes ne signifient que médiatement, et en tant qu'ils rappellent les idées.

L'idée précède le terme qui est inventé pour la signifier : nous parlons pour exprimer nos pensées.

L'idée est ce par quoi nous disons la chose à nous-mêmes ; le terme est ce par quoi nous l'exprimons aux autres

L'idée est naturelle et la même dans tous les hommes. Les termes sont artificiels, c'est-à-dire inventés par art, et chaque langue a les siens. L'idée représente naturellement son objet et le terme seulement par institution, c'est-à-dire parce que les hommes en sont convenus.

Il n'y a donc rien de plus différent que ces deux choses. Mais, depuis que, par l'habitude, ces deux choses se sont unies, on ne les considère plus

(1) Bossuet, t. XXII, p. 68.

que comme un seul tout dans le discours. L'idée est considérée comme l'âme, et le terme comme le corps (1). »

Après avoir avancé « que le terme est ce qui signifie l'idée par institution et non de soi-même (2), » Bossuet ira-t-il jusqu'à prétendre que les termes ne sont autre chose que le résultat de l'activité humaine? Non certes. Il tiendra ce juste milieu qu'ont toujours ignoré et l'école sensualiste avec Hobbes, et l'école théocratique avec M. de Bonald, et s'il reste hors de doute que les hommes, par leur industrie, ont produit la merveilleuse diversité des langues, Bossuet se hâte d'ajouter que c'est en l'exerçant « sur les racines primitives de la langue que Dieu leur avait apprise (3). »

Mais ce qu'il y a de principal en cette matière est de bien entendre les trois opérations de l'esprit.

Il y a en effet trois opérations de l'esprit manifestement distinctes : « Une qui conçoit simplement les idées, une qui les assemble ou les désunit en affirmant ou en niant l'une de l'autre; une qui, ne voyant pas d'abord un fondement suffisant pour affirmer ou pour nier, examine s'il se peut trouver en raisonnant (4). La conception, ou simple appréhension, ne se fait peut-être jamais toute seule, et c'est ce qui a fait dire à quelques uns qu'elle

(1) Bossuet, t. xxv, p. 5.
(2) Idem, t. xxv, p. 73. Cf. p. 26.
(3) Idem, t. v, p. 81.
(4) Idem, t. xxv, p. 8.

n'est pas. Mais ils ne prennent pas garde qu'entendre les termes est une chose qui précède naturellement les assembler; autrement on ne sait ce qu'on assemble. Assembler ou disjoindre les termes, c'est ce qui s'appelle proposition ou jugement, qui consiste à affirmer ou à nier. Raisonner enfin, c'est se servir d'une chose claire, pour en chercher une obscure (1). »

Cette doctrine implique évidemment la théorie du jugement comparatif, dont la critique moderne a mis à nu les contradictions (2) et sur ce point on retrouve chez Bossuet l'erreur de Port-Royal. Sa logique du reste est supérieure à celle de Nicole et d'Arnauld. Car, sans dédaigner, comme eux, ni Aristote, ni Porphyre, il n'hésite point à s'enfoncer dans les épines, et quoiqu'il ne s'arrête pas longtemps aux règles de l'induction et n'en voie peut-être pas toute la portée, il en énonce au moins le principe fondamental qu'on demanderait en vain aux auteurs de l'*Art de penser*, « c'est que la nature va toujours un même train (3). »

L'esprit conçoit, l'esprit juge, l'esprit raisonne, et « tâche de rattraper par cette diversité d'opérations ce qu'il voudrait pouvoir trouver par l'unité indivisible d'une idée parfaite (4). La nature humaine, en effet, connaît la force de la raison et

(1) Bossuet, t. XXII, p. 71.

(2) Voyez M. Cousin, *Histoire de la philosophie au* XVIIIe *siècle*, leç. 22 et 24.

(3) Bossuet, t. XXV, p. 143.

(4) Idem, *ibid.*, p. 30.

comment une chose doit suivre d'une autre ; elle aperçoit en elle-même cette force invincible de la raison ; elle connaît les règles certaines par lesquelles il faut qu'elle arrange toutes ses pensées ; elle voit dans tout bon raisonnement une lumière éternelle de vérité, et voit, dans la suite enchaînée des vérités, que dans le fond il n'y en a qu'une seule, où toutes les autres sont comprises.

Elle voit que la vérité, qui est une, ne demande naturellement qu'une seule pensée pour la bien entendre ; et dans la multiplicité des pensées qu'elle sent naître en elle-même, elle sent aussi qu'elle n'est qu'un léger écoulement de celui qui, comprenant toute vérité dans une seule pensée, pense aussi éternellement la même chose (1). »

Raisonner, c'est ramener les idées à leurs principes et reporter l'esprit vers Dieu, en qui ces principes subsistent, ou plutôt qui sont Dieu même (2).

Descartes, comprenant mal la nature de la liberté (3), regardait ces principes comme les effets d'un décret arbitraire de la Divinité. Leur attribuer un caractère de nécessité, c'était, suivant lui, soumettre Dieu à la fatalité du Styx, et en faire un Jupiter ou un Saturne (4). Méprise étrange, et dans laquelle Bossuet n'est pas tombé, non plus que Leibniz, ni Malebranche !

(1) Bossuet, t. XXII, p. 233.
(2) Idem, t. XXV, p. 39.
(3) Voyez le chap. IV.
(4) Descartes, t. VI, p. 109; 308, Cf. t. IX, p. 171.

Mais n'y avait-il pas à distinguer deux espèces de nécessités, l'une absolue dont participe l'entendement de Dieu lui-même, l'autre de convenance, et qui n'existe dans les choses que parce que Dieu a voulu qu'elle s'y trouvât? Fallait-il en un mot confondre dans une communauté d'essence les lois de la géométrie et les lois de la physique? Bossuet ne distingue pas, et ces lois lui semblent toutes des vérités éternelles (1).

L'impossibilité même où nous sommes de les atteindre prouve Dieu, et l'âme connaît par l'imperfection de son intelligence qu'il y a ailleurs une intelligence parfaite (2), et que c'est par là qu'elle respire et qu'elle vit (3).

Ce que nous apercevons déjà suffit pour nous persuader qu'il n'y a rien que l'homme doive plus cultiver que son entendement, qui le rend semblable à son auteur. Il le cultive en le remplissant de bonnes maximes, de jugements droits et de connaissances utiles (4).

Que les libertins cessent donc leurs raisonnements frivoles et leurs fausses railleries. Si une partie de nous-mêmes tient à la nature sensible, celle qui connaît et qui aime Dieu, qui conséquemment est semblable à lui, puisque lui-même se connaît et s'aime, dépend nécessairement de

(1) Bossuet, t. XXII, p. 251.
(2) Idem, *ibid.*, p. 197.
(3) Idem, *ibid.*, p. 254.
(4) Idem, *ibid.*, p. 78, Cf. p. 210.

plus hauts principes. Un jour viendra, « où nous serons tellement unis à la vérité, qu'il n'y aura plus désormais (1) ni aucune ambiguïté, aucune ignorance qui nous l'enveloppe, ni aucun nuage qui nous la couvre, ni aucun faux jour, aucune fausse lumière qui nous la déguise, ni aucune erreur qui la combatte, ni même aucun doute qui l'affaiblisse. Aussi dans cet état bienheureux ne faudra-t-il point la chercher par de grands efforts, ni la tirer de loin comme par machines et par artifice, par une longue suite de conséquences, et par un grand circuit de raisonnements. Elle s'offrira d'elle-même, toute pure, toute manifeste, sans confusion et sans mélange (2). »

Cependant les vérités éternelles, claires, incontestables, que nous contemplons en nous-mêmes, nous marquent assez que nous sommes faits pour les choses qui ne changent pas, et qu'en nous est un fond qui aussi ne doit pas changer (3).

L'intelligence nous élève donc par l'idée au souverain intelligible, de même que les passions au souverain désirable, par l'amour.

(1) Bossuet, t. VII, p. 64.
(2) Idem, *ibid.*, p. 53.
(3) Idem, t. XXII, p. 251.

CHAPITRE IV.

Théorie de la Liberté.

En se distinguant de la théologie, la philosophie du dix-septième siècle ne cherche point à s'en séparer ; elle ne s'en fait ni l'antagoniste, ni l'ennemie. Elle s'efforce au contraire de se mettre en accord avec elle, par une méthode différente poursuit les mêmes solutions, et, presque toujours se développe sous son immédiate influence. Cette influence, en effet, a survécu à la scholastique, et l'idée de Dieu, qui est l'idée-mère de la théologie, domine les doctrines de Descartes et de Leibniz, tout comme celles de Malebranche et de Bossuet. De là le caractère de grandeur qui appartient aux spéculations de ces esprits sublimes et qui relève leurs erreurs mêmes par le prestige de la majesté. Mais de là aussi des inconvénients graves que nous avons déjà signalés (1).

Il semble que la conscience faiblisse sous le poids accablant de l'infini, et qu'à trop méditer les per-

(1) Voyez le chapitre Ier.

fections divines, le dix-septième siècle ait plus d'une fois perdu le sentiment de la personnalité humaine. C'est ce qui apparaît surtout dans la question de la liberté. Car, si l'on excepte les sophistes qui sont rares à cette époque, tous les philosophes y reconnaissent que la liberté est un fait d'une évidence irrésistible. Mais quand ils passent de la pratique à la théorie, et qu'ils veulent expliquer le fait après l'avoir constaté, la plupart deviennent le jouet d'illusions vraiment étranges, et, en définitive, nient la liberté, faute de pouvoir concilier cette faculté en l'homme avec la puissance et la prescience en Dieu.

Descartes est le premier qui, dans les temps modernes, ait mis la philosophie en opposition avec le sens commun touchant cet important problème de la liberté.

Il commence par affirmer que le sentiment vif interne que nous avons de notre liberté nous en est une preuve irréfragable. Mais lorsqu'il s'agit de définir la liberté, d'en indiquer les caractères, de déterminer le mode précis de son développement au sein de la vie psychologique, cet analyste parfois si sûr et si lumineux se jette dans les paralogismes et tombe dans de profondes obscurités. Tantôt il confond la volonté avec l'entendement, et tantôt la liberté avec le désir; en séparant deux idées qui ne devaient et ne pouvaient pas être séparées, l'idée de la cause et l'idée de la substance, il introduit la doctrine de la passiveté, et sa théorie

de la création continue vient accuser plus nettement encore cette funeste tendance, par où s'écoule et périt l'activité des créatures. Aussi avons-nous remarqué que le système des causes occasionnelles doit lui être rapporté (1).

Que devient, en effet, la liberté chez Malebranche? Un pur néant. Le mystique auteur des *Méditations chrétiennes*, après avoir posé en principe qu'il y a dans l'âme certaines déterminations qui correspondent aux mouvements des corps, de même qu'il y a en elle certaines pensées qui correspondent aux figures diverses de la matière, exténue tellement cette puissance de se déterminer, qu'il ne lui laisse plus d'action que pour le mal. Elle se réduit à un désir qui se forme en nous, mais que nous ne formons pas nous-mêmes, et que Dieu seul rend efficace, comme seul aussi il le fait naître (2).

Il semble à Fénelon que cette doctrine qui attribue tout à Dieu blesse la liberté de l'homme (3) et Bossuet va jusqu'à dire qu'il ne se souvient pas d'avoir lu aucun exemple d'un plus parfait galimatias (4).

Leibniz, au contraire, reconnaît quelque part que les sentiments du très profond Malebranche (5)

(1) Voyez le chapitre Ier.

(2) Malebranche, *Entretiens métaphysiques*, 7e *Entretien*, *Méditations chrétiennes*, 5e *médit.*

(3) Fénelon, *Œuvres philosophiques*, édit. Charpentier, p. 363, *Réfutation du système de la nature et de la grâce.*

(4) Bossuet, t. XXVI, p. 201.

(5) Leibniz, *Nouveaux essais*, p. 458, édit. Charpentier.

ne sont pas trop éloignés des siens et que le passage des causes occasionnelles à l'harmonie préétablie ne paraît pas si difficile (1). Aveu naïf, et dont Leibniz ne soupçonnait pas toute la vérité ! suivant lui, en effet, le prétendu sentiment vif interne que Descartes allègue en faveur de la liberté n'a pas de force (2). Car, à ce compte, on pourrait dire que l'aiguille aimantée prend plaisir à se tourner vers le nord, ou, comme Bayle l'observe avec esprit, qu'une girouette se meut suivant sa fantaisie, tandis qu'en réalité, elle obéit à l'impulsion des vents (3). Leibniz réduit la liberté à une spontanéité sans efficace ; il refuse à l'âme toute indépendance, nie qu'elle puisse changer dans les corps la direction non plus que la quantité du mouvement, et, s'exprimant, sans le savoir, avec une rigoureuse exactitude, déclare que l'âme est une espèce d'automate spirituel (4).

On se demande, après cela, comment Malebranche et Leibniz ont pu se croire si éloignés du Spinozisme, pour lequel ils ont tant d'horreur, qu'ils n'hésitent point à le qualifier, l'un de détestable doctrine (5), l'autre d'épouvantable et ridicule chimère (6).

(1) Leibniz, *Lettre à M. de Montmor*, édit. Dutens, t. v, p. 13.

(2) Leibniz, *Théodicée*, p. 99.

(3) Idem, *ibid.*, p. 104 et 227, édition Charpentier. — Cf. Spinoza, édition Charpentier, t. II, p. 411.

(4) Idem, *ibid.*, p. 300.

(5) Idem, *Nouveaux essais*, p. 460.

(6) Malebranche, *Entretiens métaphysiques*. 9e *entret.*, p. 139.

Bossuet a écrit sur le libre arbitre tout un traité, philosophique à la fois et théologique, mais où il est facile, sous la terminologie propre à la théologie, de démêler la critique des principaux systèmes de philosophie en cette matière et aussi l'opinion à laquelle Bossuet lui-même s'est arrêté. Ce traité se divise en onze chapitres, dont il convient de donner ici l'analyse.

Le premier chapitre a pour objet la distinction de ce qui est permis, de ce qui est volontaire, et de ce qui est libre, expressions analogues, mais non pas synonymes.

Personne, en effet, ne doute qu'il n'y ait des choses que la loi civile ne défend pas; personne aussi ne conteste qu'il n'y en ait d'autres auxquelles nous sommes portés par la seule inclination de la nature. C'est ainsi, par exemple, que nous voulons tous être heureux. La question est de savoir s'il y a des choses qui soient tellement en notre pouvoir et en la liberté de notre choix, que nous puissions les choisir ou ne les choisir pas (1).

Dans le chapitre suivant, Bossuet démontre que la liberté ainsi entendue se trouve effectivement dans l'homme, et il le prouve :

1° Par l'évidence du sentiment et de l'expérience;

2° Par l'évidence du raisonnement;

3° Par l'évidence de la révélation, et cette dernière preuve est seulement énoncée.

(1) Bossuet, t. XXII, p. 259 et suiv.

Le troisième chapitre établit que nous connaissons naturellement que Dieu gouverne notre liberté et ordonne de nos actions. Car nous concevons Dieu comme un être qui sait tout, qui prévoit tout, qui pourvoit à tout, qui gouverne tout, qui fait ce qu'il veut de ses créatures, et à qui se doivent rapporter tous les événements du monde. Prétendre que la liberté des hommes n'est pas en la main de Dieu, en sorte qu'il ait des moyens certains de la tourner où il lui plaît, c'est attribuer une sorte d'indépendance à la créature, et reconnaître un certain ordre, dont Dieu n'est point première cause.

Bien plus, c'est ôter à Dieu la prescience des choses humaines (1). En effet, quelque connaissant que soit un être, un objet n'en est connu que par l'une de ces manières : ou parce que cet objet fait quelque impression sur lui, ou parce qu'il a fait cet objet, ou parce que celui qui l'a fait lui en donne connaissance. Or, il est certain que Dieu n'a rien au-dessus de lui qui puisse lui faire connaître quelque chose. Il n'est pas moins assuré que les choses ne peuvent faire aucune impression sur lui. Reste donc qu'il les connaisse, à cause qu'il en est l'auteur.

Vainement, pour expliquer la prescience, voudrait-on imaginer un concours général de Dieu, dont l'action et l'effet seraient déterminés par notre choix. C'est d'une manière précise que Dieu

(1) Cf. Bossuet, t. xxv, p. 97.

dirige notre volonté aux effets qu'il lui plaît d'ordonner, sans qu'on puisse d'ailleurs lui attribuer le mal, qui n'est qu'un défaut et un vide d'être (1). Dieu produit uniquement en nous ce qui est, et non seulement ce qui vaut le moins, c'est-à-dire l'être, mais aussi ce qui vaut le plus, c'est-à-dire le bien-être. Deux choses par conséquent ressortent avec évidence : l'une, que nous sommes libres, l'autre, que les actions de notre liberté sont comprises dans les décrets de la divine Providence.

N'y a-t-il entre ces deux vérités aucune antinomie? Bossuet avoue leur apparente contradiction, et, dans un nouveau chapitre, soutient que la raison seule nous oblige à les croire, quand même nous ne pourrions trouver le moyen de les accorder ensemble; car la vérité ne détruit pas la vérité. Si nous ignorons par quel moyen Dieu conduit notre liberté, c'est une chose qui le regarde et non pas nous, et dont il a pu se réserver le secret sans nous faire tort. Il suffit que nous sachions ce qui est utile à notre conduite, et nous n'avons rien à désirer pour cela, quand nous savons, d'un côté, que nous sommes libres, et, de l'autre, que Dieu conduit notre liberté. Cette obscurité qui nous chagrine n'est pas la seule que rencontre notre intelligence. Comprenons-nous mieux, en effet, comment un corps qui est fini peut être conçu divisible à l'infini? comment le mouvement est tour à tour plus lent ou plus

(1) Voyez le chapitre v.

vite? comment enfin, entre la pensée qui est immatérielle et les objets du dehors, s'établit cette conformité ou ressemblance, sans laquelle la connaissance serait impossible? Cependant nous ne doutons point de ces choses, qui, prises séparément, sont très claires, sous prétexte qu'elles ne s'accordent pas entre elles. Que si nous sommes obligés à user de cette belle et sage réserve à l'égard des choses les plus communes, combien plus la devons-nous pratiquer en raisonnant des choses divines et des conduites profondes de la Providence? Nous sommes certains que Dieu a créé le monde, et qu'il l'a fait librement. Mais entendons-nous aussi clairement que de rien il se puisse faire quelque chose, et nous est-il aussi aisé d'accorder la souveraine liberté de Dieu avec sa souveraine immutabilité? Nous retenons néanmoins ces différentes vérités; car les rejeter comme inconciliables, ce ne serait pas raisonner, mais se servir de la raison pour tout embrouiller.

Au fond, il n'y a peut-être pas une seule vérité dont nous ayons une si parfaite compréhension, que nous la pénétrions dans toutes ses suites, sans y trouver aucun embarras que nous ne puissions démêler. Tenons donc pour indubitables la liberté en l'homme et la prescience en Dieu, sans pouvoir jamais être détournés de ces deux vérités par la peine que nous aurons à les concilier ensemble; car ces deux choses sont données à l'esprit : de juger et de suspendre son jugement. Il doit pra-

tiquer la première, où il voit clair, sans préjudice de la suspension, dont il doit commencer d'user librement, où la lumière lui manque.

On peut toutefois chercher les moyens d'accorder ces vérités, pourvu qu'on soit résolu à ne pas les laisser perdre, quoi qu'il arrive de cette recherche, et qu'on n'abandonne pas le bien qu'on tient pour n'avoir pas réussi à trouver celui qu'on poursuit.

Bossuet expose, dans les quatre chapitres suivants, les diverses opinions auxquelles les théologiens ont eu recours pour accorder notre libre arbitre avec la prescience de Dieu.

Les premiers distinguent deux états de notre nature : l'un de parfaite innocence qui ne reconnaît point de décrets divins, où les actes particuliers de la volonté soient compris ; l'autre de péché, où Dieu règle, par un décret absolu, ce qui dépend de nos volontés. Mais ils nient que, dans ce dernier état, il faille entendre la liberté sous la même notion qu'auparavant, et soutiennent qu'il suffit alors, pour sauver la liberté, de sauver le volontaire.

Quelques uns croient sauver tout ensemble et la liberté de l'homme et la certitude des décrets de Dieu, par le moyen d'une science moyenne ou conditionnée qu'il lui attribue. Voici quels sont leurs principes : il n'y a aucune créature qui, prise en un certain temps et en certaines circonstances, ne se déterminât librement à faire le bien, et qui, prise en un autre temps et en d'autres circonstances, ne se déterminât librement à faire le mal. Or Dieu

connaît de toute éternité tout ce que la créature fera librement, en quelque temps et en quelques circonstances qu'il la puisse prendre, pourvu seulement qu'il lui donne ce qui est nécessaire pour agir. Ce qu'il en connaît éternellement ne change rien dans la liberté, et de plus il est en son pouvoir de donner ses inspirations et ses grâces en tel temps et en telles circonstances qu'il lui plaît. Sachant ce qui arrivera, s'il les donne en un temps plutôt qu'en l'autre, il peut, par ce moyen, et savoir et déterminer les événements humains, sans blesser la liberté humaine.

Plusieurs posent pour principe que notre liberté est libre dans le sens dont il s'agit; mais qu'il ne s'ensuit pas que, pour être libre, elle soit invincible à la raison, ni incapable d'être gagnée par les attraits divins. Les uns donc la soumettent au plaisir supérieur par où Dieu se l'assujettit, et ne la font plus consister que dans le volontaire; les autres veulent qu'elle y puisse résister, bien que Dieu fasse en sorte qu'elle n'y résiste jamais.

Jusqu'ici la volonté humaine est comme environnée de tous côtés par l'opération divine. Mais cette opération n'a rien encore qui aille à notre dernière détermination; et c'est à l'âme seule à donner ce coup. D'autres passent plus avant et ajoutent que Dieu fait encore immédiatement en nous-mêmes, que nous nous déterminons d'un tel côté; mais que notre détermination ne laisse pas d'être libre, parce que Dieu veut qu'elle soit telle. Selon eux,

il ne faut point chercher d'autres moyens que celui-là pour concilier notre liberté avec les décrets de Dieu. Car comme la volonté de Dieu n'a besoin que d'elle-même pour accomplir tout ce qu'elle ordonne, il n'est pas besoin de rien mettre entre elle et son effet. Elle l'atteint immédiatement, et dans son fond, et dans toutes les qualités qui lui conviennent.

De ces quatre doctrines, l'une qui met dans le volontaire l'essence de la liberté, l'autre qui suppose une science moyenne et conditionnée, la troisième qui consiste dans la contempération ou suavité victorieuse, la dernière, enfin, que les Thomistes appellent prémotion ou prédétermination physique, celle-ci repose sur un fondement si certain que toute l'Ecole n'hésite pas à l'adopter. Cependant, si on l'adopte, il semble à quelques uns que la volonté sera purement passive, et qu'à la fin il faudra dire qu'il n'y a que Dieu seul qui agisse, et par conséquent qu'il n'y a que lui seul de libre, comme il n'y a que lui seul qui soit le moteur de tous les corps. Bossuet emploie le neuvième chapitre à réfuter cette objection.

Pouvons-nous penser, en effet, que nous sommes trompés, en croyant que nous sommes libres, comme en croyant que nous sommes mouvants, ou que les corps le sont? Nullement. Car, pour ce qui est du mouvement de notre propre corps, si, au lieu de nous embarrasser avec quelques uns d'une faculté motrice, distincte de la volonté, nous disons seule-

ment que nos volontés sont la cause du mouvement de nos membres, ce sentiment est très véritable, et l'idée claire que nous en avons se peut raisonnablement comparer à l'idée claire de notre liberté. Dieu, qui fait la liberté de nos actions, est le même qui, agitant toute la machine, exempte des lois générales du mouvement cette petite partie de la masse qu'il a voulu unir à notre âme et la meut en conformité de nos volontés.

Faut-il, d'un autre côté, regarder la liberté comme illusoire, par ce motif que nous agissons à la manière des corps, qui se meuvent les uns les autres, non point à cause d'une force qui est en eux, mais en vertu d'une impulsion étrangère? Il en est qui veulent que les corps ne laissent pas d'être conçus comme agissant, quoique le premier moteur soit la cause de leur action; ceux-là n'auront garde de conclure que l'âme n'agisse pas, sous prétexte que son action reconnaît Dieu pour cause. Car ils tiennent pour assuré que deux causes peuvent agir subordonnément, et que l'action de Dieu n'empêche pas celle des causes secondes. On a donc uniquement à combattre ceux qui, refusant aux corps toute action, assimilent aux corps l'âme humaine, et lui dénient la liberté. Mais qui ne voit que cette assimilation est gratuite? Sans doute les corps sont mus plutôt qu'ils ne se meuvent, et quand nous leur accordons quelque action, cela tient à ce que notre imagination nous abuse, et transporte en eux ce qui se passe en nous-mêmes. Par consé-

quent, loin de rejeter la causalité de l'âme, parce qu'il y a dans les corps une causalité qui ne s'explique pas, il faut reconnaître que cette causalité des corps est chimérique, tandis que celle de l'âme est très effective. Du reste, pour avoir bien entendu cette liberté qui est dans nos actions, il ne s'ensuit pas pour cela que nous devions l'entendre comme une chose qui n'est pas de Dieu. Car tout ce qui est hors de lui, en quelque manière qu'il soit, vient de cette cause.

Bossuet consacre les deux derniers chapitres de son traité à fortifier, par de nouvelles considérations, la doctrine de la prémotion physique. Et d'abord, si nos actes libres relèvent immédiatement de Dieu, ce n'est point là un effet de la corruption de la nature. Car cette dépendance est en l'homme, non par sa blessure, mais par sa première institution et par la condition essentielle de son être. Il faut chercher ailleurs la différence de la nature innocente et de la nature corrompue. La nature corrompue est prévenue dans tous les actes de sa volonté par un attrait indélibéré du plaisir sensible, d'où naît une langueur qui n'a pu être guérie que par un autre attrait indélibéré du plaisir intellectuel. La nature n'avait pas besoin, quand elle était saine, de cet attrait prévenant, parce que, née maîtresse absolue des sens, connaissant parfaitement son bien, qui est Dieu, elle l'aimait librement de tout son cœur, et se plaisait d'autant plus dans son amour, qu'il lui venait de son propre choix. Mais

ce choix, pour lui être propre, n'en était pas moins de Dieu, de qui vient tout ce qui est propre à la créature. Enfin on peut entendre par ces principes ce que Dieu fait dans les mauvaises actions de la créature. Car il fait tout le bien et tout l'être qui s'y trouve ; de sorte qu'il y fait même le fond de l'action mauvaise, puisque le mal n'étant que la corruption du bien et de l'être, son fond est par conséquent dans le bien et dans l'être même. C'est de quoi toute la théologie est d'accord.

Cette manière de concilier le libre arbitre avec la volonté de Dieu paraît la plus simple, parce qu'elle est tirée seulement des principes essentiels qui constituent la créature, et ne suppose que les notions précises que nous avons de Dieu et de nous-mêmes.

Tel est en substance le *Traité du libre arbitre*. Ce traité n'est donc autre chose qu'un essai de conciliation entre la liberté humaine et la prescience divine.

Descartes avait donné en cet endroit un rare exemple de prudence. Il tente, il est vrai timidement, d'éclaircir la difficulté par la supposition d'un monarque qui a défendu les duels, et qui, sachant certainement que deux gentilshommes se battront, s'ils se rencontrent, prend des mesures infaillibles pour les faire se rencontrer (1). Mais, en définitive, il se résout à avouer que « la puissance et la science de Dieu ne nous doivent pas

(1) Descartes, t. IX, p. 373, *Lettre à la princesse Élisabeth.*

empêcher de croire que nous avons une volonté libre ; car nous aurions tort de douter de ce que nous apercevons et savons par expérience être en nous, parce que nous ne comprenons pas une chose que nous savons être incompréhensible de sa nature (1). »

Réserve inutile et qui n'a mis Descartes à couvert ni des reproches des théologiens, ni des récriminations des philosophes ! Arnauld disait de son temps que Descartes était plein de pélagianisme (2) ; et, de nos jours, un théologien autorisé n'hésite point à l'accuser de jansénisme (3).

Leibniz trouve que la comparaison de Descartes n'est point satisfaisante, mais qu'elle peut le devenir, en inventant, par exemple, quelque raison qui obligeât le prince à faire ou à permettre que les deux ennemis se rencontrassent. Il reproche d'ailleurs à Descartes d'avoir coupé le nœud gordien (4), et s'imagine l'avoir délié lui-même par son système de l'harmonie préétablie, mieux encore que Malebranche par sa théorie des causes occasionnelles, ne s'apercevant point que ces deux doctrines suppriment le problème et ne le résolvent pas. Enfin Spinoza remarque dédaigneusement que dire avec Descartes qu'on ne sait point opérer la conciliation du libre décret de l'âme avec la préor-

(1) Descartes, t. III, *Principes*, 1re part., art. 41, p. 88.

(2) Arnauld, *Œuv. comp.*, t. I, p. 670. Voyez Baillet, *Vie de Descartes*, liv. 8, chap. 7, p. 514.

(3) M. l'abbé Gosselin, *Histoire littér. de Fénelon*, p. 357, en note.

(4) Leibniz, *Théodicée*, p. 243.

dination divine, c'est diriger contre ceux qui nient la liberté une arme dont on s'est déjà blessé soi-même(1).

Bossuet démêle à merveille le faible des doctrines antérieures, et démontre jusqu'à l'évidence que c'est mal concilier la liberté humaine et la prescience divine que de réduire le libre au volontaire, de supposer une science moyenne ou conditionnée, ou enfin de soutenir le système de la contempération ou suavité victorieuse.

En effet, mettre le libre dans le volontaire, c'est détruire la liberté (2). Or nous éprouvons cette liberté. Il est vrai qu'on accorde que nous sommes libres dans l'état présent à l'égard des actions purement civiles et naturelles. Mais c'est précisément dans ces actions qu'il s'agit de sauver la liberté, puisque nous croyons que Dieu règle tous les événements de notre vie, même ceux qui dépendent le plus du libre arbitre. Il ne signifie rien d'ailleurs de distinguer deux états, l'un d'innocence, qui ne reconnaissait point de décrets divins, où les actes particuliers de la volonté fussent compris, l'autre de corruption, où Dieu nous fait vouloir ce qui lui plaît d'une manière toute-puissante. Car ces décrets absolus de la Providence divine, qui enferment tout ce qui dépend de la liberté, et ces moyens efficaces de la conduire, ne doivent pas être attribués à Dieu par accident et en conséquence d'un certain état, particulier, mais doivent être établis en tout état,

(1) Spinoza, t. II, p. 414.
(2) Bossuet, t. XXII, p. 285 et suiv.

comme des suites essentielles de la souveraineté de Dieu et de la dépendance de la créature.

Que si l'on présuppose que Dieu voit ce que fera l'homme, s'il le prend en un temps et en un état plutôt qu'en l'autre; ou on veut qu'il le voie dans son décret, ou on veut qu'il le voie dans l'objet même et indépendamment de son décret. Si l'on admet le dernier, on suppose des choses futures sous certaines conditions, avant que Dieu les ait ordonnées; et l'on suppose encore qu'il les voit hors de ses conseils éternels, ce qui est impossible. Car on ne sait plus où il peut les voir dès l'éternité, puisqu'elles ne sont encore ni en elles-mêmes, ni dans la volonté des hommes, et encore moins dans la volonté divine, dans les décrets de laquelle on ne voit pas qu'elles soient comprises. Que si l'on dit qu'elles sont futures sous telles conditions, parce que Dieu les a ordonnées sous ces mêmes conditions, on laisse la difficulté en tout son entier, et il reste toujours à examiner comment ce que Dieu ordonne peut demeurer libre.

Le dilemme est-il rigoureux? Sans doute Dieu ne peut voir les choses futures en elles-mêmes, puisqu'elles ne sont pas encore; ni dans la volonté des hommes, puisque cette volonté ne s'est pas produite; ni dans ses décrets éternels, puisqu'alors ces choses ne seraient plus libres. Mais doit-on admettre, avec Bossuet, que nous ne connaissons un objet qu'autant qu'il fait impression sur nous, ou qu'il est le produit de notre activité, ou que celui

qui l'a fait nous en donne connaissance? N'y a-t-il pas en nous-mêmes comme une pure intuition qui devance l'avenir, avant qu'il se soit réalisé, et si elle se trouve en nous, ne saurait-elle être en Dieu? Cette prévision humaine est incontestable et s'expérimente à chaque instant. Mais, au moins, faut-il avouer qu'elle s'appuie sur la connaissance de certaines causes, d'où les événements prévus dérivent comme autant d'effets. Par cela seul que les causes ne dépendent pas de nous, les événements qui suivent n'en dépendent pas davantage. Or, en est-il de même pour Dieu, de qui provient tout ce qui est, et la science de pure intuition n'est-elle pas au regard de lui parfaitement chimérique? S'il produit les circonstances, évidemment il produit du même coup les conséquences qui s'en développeront plus tard. Dieu ne connaît rien, qu'il n'y coopère.

Le système de la contempération, ou suavité victorieuse, ne satisfait pas davantage Bossuet, qui laisse entendre, plutôt qu'il ne démontre, que ce système ne porte pas, ou finit, comme le premier, par mettre le libre dans le volontaire.

Bossuet rejette donc successivement, et pour d'excellents motifs, la confusion du volontaire et du libre qui rappelle Spinoza, la science moyenne qui rappelle Leibniz, la contempération victorieuse qui rappelle Malebranche. Mais en prouvant contre ces différentes doctrines, il prouve trop ; car il prouve contre lui-même.

Voyons en effet si la théorie de la prémotion

physique, à laquelle il paraît s'arrêter, ne fléchit pas précisément sous les mêmes objections qui ont servi à ruiner les théories précédentes. Il n'est pas question ici d'attribuer à Dieu un concours qui soit prêt à tout indifféremment, et qui devienne ce qui nous plaira ; encore moins de lui faire attendre à quoi notre volonté se portera, pour former ensuite, à jeu sûr, son décret sur nos résolutions. Dieu donne à tout ce qui est le fond de l'être, et fait en nous l'agir même comme il y fait le pouvoir agir. Et de même que l'être créé ne cesse pas d'être, pour être d'un autre, c'est-à-dire de Dieu : au contraire il est ce qu'il est, à cause qu'il est de Dieu ; il faut entendre de même que l'agir créé ne laisse pas, si l'on peut parler de la sorte d'être un agir, pour être de Dieu ; au contraire il est d'autant plus agir, que Dieu lui donne l'être. Car, comme une chose tient d'autant plus de l'être qu'elle est plus actuelle, il s'ensuit que plus elle est actuelle, plus elle tient de Dieu. Lors donc que Dieu, dans le conseil éternel de sa providence, dispose des choses humaines et en ordonne toute la suite, il ordonne par le même décret ce qu'il veut que nous souffrions par nécessité, et ce qu'il veut que nous fassions librement. Dieu n'a garde d'ailleurs de rien ôter à son ouvrage par son action, puisqu'il y fait au contraire tout ce qui y est, jusqu'à la dernière précision, et qu'il fait par conséquent non seulement notre choix, mais encore dans notre choix la liberté même (1). — Soit; mais c'est

(1) Bossuet, t. XXII, p. 295.

là un mystère et non pas une explication, et pour reprendre les termes mêmes de Bossuet, « on laisse la difficulté en son entier, et il reste toujours à examiner comment ce que Dieu ordonne peut demeurer libre (1). » Évidemment je suis libre, parce que Dieu veut que je sois libre, et il était bien le maître de ne créer que des êtres nécessités comme la plante, ou l'animal. Mais, après avoir reconnu que Dieu m'a départi la puissance d'agir librement, prétendre que c'est lui qui fait en moi cet agir, c'est substituer violemment l'action divine à mon action, qui ne souffre point de partage. Si Dieu ordonne mes actions libres, par cela seul elles cessent de l'être, et dès qu'elles ne peuvent être autres que Dieu les a décrétées, elles deviennent manifestement nécessaires. On a beau s'évertuer à mieux comprendre ces termes de prémotion et de prédétermination physique, qui semblent si rudes à quelques uns, dit Bossuet, mais qui, bien entendus, ont un si bon sens (2), on tourne dans un cercle vicieux infranchissable.

Les protestants ne s'y étaient pas mépris, quand ils invoquaient le système des Thomistes, à l'appui de leurs principes erronés sur le libre arbitre. « Que sert, leur répondait Bossuet, d'alléguer ici la grâce efficace et les Thomistes ! Ces docteurs, comme les autres catholiques, sont d'accord à ne point mettre dans le choix de l'homme une inévitable nécessité,

(1) Bossuet, t. XXII, p. 289.
(2) Idem, *ibid.*, p. 298.

mais une liberté entière de faire et de ne faire pas. S'ils ont de la peine à l'accorder avec l'immutabilité, ils ne succombent pourtant pas à la difficulté; ils rament de toutes leurs forces pour s'empêcher d'être jetés contre l'écueil (1). »

Bossuet n'attache donc point à la doctrine de la prémotion physique une valeur absolue. Il la préfère, comme la plus autorisée, la développe, la pénètre jusque dans ses dernières profondeurs; mais il ne l'expose point en son nom, et au moment où l'on croit que la logique l'emporte d'une manière irrésistible aux plus funestes conséquences, son bon sens, plus fort que la logique, l'arrêtant sur les bords de l'abîme où le raisonnement le précipite, sans pouvoir concilier la liberté humaine et la prescience divine, il ne laisse rien échapper de ce qu'il connaît certainement de la nature de Dieu et de la nature de l'homme. C'est pourquoi il répliquait encore à ses adversaires : « Celui qui tient ensemble les deux vérités que les autres commettent ensemble et détruisent l'une par l'autre, qui les concilie le mieux qu'il peut, et sachant bien qu'il n'est pas ici dans le lieu de les entendre, les surmonte par la foi, en attendant qu'il y atteigne par l'intelligence; faudrait-il dire à M. Jurieu, s'il était théologien, que c'est le seul qui navigue sûrement, et qui seul pourra parvenir à la vérité comme au port (2)? »

Loin de se perdre dans la complexité régulière,

(1) Bossuet, t. XIV, p. 83.

(2) Idem, *ibid.*, p. 83. Cf. t. XXVII, p. 55.

mais ténébreuse, des déductions abstraites, Bossuet cherche à établir par l'expérience la conciliation effective de la liberté humaine et de la prescience divine. « Ainsi, dit-il, on ne peut nier que Dieu, en créant la nature raisonnable, n'ait réservé, dans la plénitude de sa science et de sa puissance, des moyens certains pour la conduire aux fins qu'il a résolues, sans lui ôter la liberté qu'il lui a donnée. Et il semble que ce sentiment n'est pas moins gravé dans l'esprit des hommes que celui de leur liberté; puisqu'ils comprennent, dans les vœux qu'ils font et dans les actions de grâce qu'ils rendent à la Divinité, plusieurs choses qui ne leur arrivent que par leur liberté ou celle des autres. Ils attribuent aussi à la justice divine plusieurs événements qui ne s'accomplissent que par les conseils humains. *Id scio*, dit ce jeune homme dans le poëte comique (*Andr.*, act. IV, sc. I, v. 40, 41), *Deos satis mihi infensos qui tibi auscultaverim*. Ce langage, si commun dans les comédies et dans les histoires, fait voir que c'est le sentiment du genre humain que ce qui se fait le plus librement par les hommes est dirigé par les ordres secrets de la divine Providence (1). » De même, « tous ceux qui gouvernent se sentent assujettis à une force majeure. Ils font plus ou moins qu'ils ne pensent, et leurs conseils n'ont jamais manqué d'avoir des effets imprévus (2). » Bossuet remarque ailleurs ingénieuse-

(1) Bossuet, t. XXII, p. 272.
(2) Idem, t. XXIII, p. 416.

ment « qu'on a beau compasser dans son esprit tous ses discours et tous ses desseins ; l'occasion apporte toujours on ne sait quoi d'imprévu, en sorte qu'on dit ou qu'on fait toujours plus ou moins qu'on ne pensait. Et cet endroit, inconnu à l'homme dans ses propres actions et dans ses propres démarches, c'est l'endroit secret par où Dieu agit, et le ressort qu'il remue (1). »

Quoi qu'il en soit de ces différentes tentatives, et quelque insurmontables obstacles qu'offre l'idée des perfections de Dieu, Bossuet conclut que nous avons une idée très claire de notre liberté, et que nous ne pouvons non plus en douter que de notre être. Car nous connaissons notre liberté et par une expérience certaine et par un raisonnement invincible (2).

En effet, « avant de prendre son parti, on raisonne en soi-même sur ce qu'on a à faire, c'est-à-dire qu'on délibère, et qui délibère, sent que c'est à lui de choisir.

» Ainsi un homme qui n'a pas l'esprit gâté, n'a pas besoin qu'on lui prouve son libre arbitre, car il le sent ; et il ne sent pas plus clairement qu'il voit ou qu'il raisonne, qu'il se sent capable de délibérer ou de choisir.

» De ce que nous avons notre libre arbitre à faire ou à ne pas faire quelque chose, il arrive que, selon que nous faisons bien ou mal, nous sommes dignes de blâme ou de louange, de récompense ou

(1) Bossuet, t. XXV, p. 394.
(2) Idem, t. XXII, p. 265.

de châtiment; et c'est ce qui s'appelle mérite ou démérite (1).

» On voit aussi que c'est autre chose de priser un homme comme bien composé, que de louer une action humaine comme bien faite; car le premier peut convenir à une pierrerie et à un animal, aussi bien qu'à un homme, et le second ne peut convenir qu'à celui qu'on reconnaît libre (2). »

Enfin, le *Traité des causes* indique comme la plus importante des divisions, la division des causes efficientes en cause première et en cause seconde (3).

Bossuet, par conséquent, est inébranlable sur le fait de la liberté, et lorsque les faux mystiques la voudront détruire, il saura défendre contre leurs vaines subtilités ce principe du libre arbitre, « qui nous rend capables de vertu et de mérite et qui est un des endroits de l'homme où l'image de Dieu paraît davantage (4). »

Mais tout n'est pas dit, quand on a clos ce long débat de la liberté humaine et de la prescience divine, qui aboutit en dernière analyse à une fin de non-recevoir. Il faut encore, pour établir la liberté, la sauver du déterminisme.

Ne doit-on pas craindre, en effet, que nous trouvions en nous-mêmes et dans les motifs qui nous

(1) Bossuet, t. XXII, p. 85.
(2) Idem, *ibid.*, p. 263.
(3) Voyez le *Traité des causes*.
(4) Bossuet, t. V, p. 87.

sollicitent cette nécessité d'action qui, tout à l'heure, semblait nous être imposée par Dieu? S'il est vrai que nous n'agissions jamais qu'en vertu de certains motifs, n'y a-t-il pas entre ces motifs et l'action qui les suit une relation de cause à effet qui détruit toute liberté, et notre choix est-il autre chose qu'une impulsion fatale, qui provient de la puissance des motifs, entre lesquels il y a d'abord lutte, mais dont le plus fort finit par l'emporter? En un mot, les manifestations de l'activité étant toujours précédées par certaines manifestations de l'intelligence, et l'intelligence étant passive, notre activité elle-même n'est-elle pas au fond une pure passivité?

Évidemment toute action a et doit avoir un motif. Une action sans motif ne pourrait se concevoir chez un être intelligent. Mais de ce qu'on se propose un but, s'ensuit-il qu'on perde la liberté d'y atteindre, et n'est-il pas manifeste, au contraire, que la liberté est d'autant plus grande, qu'elle n'erre point au hasard et sans préférence? Ce n'est pas la force des motifs qui produit notre détermination; c'est notre détermination qui fait la force des motifs. Un motif en soi n'est ni le plus fort, ni le plus faible, et sa force ou sa faiblesse dépend uniquement de notre choix. Proposez-moi d'un côté un parti qui réunisse toute espèce d'avantages, et de l'autre un parti qui compromette mes intérêts les plus chers, je puis, en vertu de ma liberté, négliger le premier et prendre le second. Or, si je suis libre, quand je tourne ma liberté contre moi-même, le serai-je

moins, quand je ferai de cette liberté un utile usage? La conscience, d'ailleurs, ne nous crie-t-elle pas à chaque instant que nous pouvons nous abstenir ou agir, continuer ou suspendre l'action commencée, la reprendre après l'avoir suspendue, l'abandonner enfin pour une action différente ou contraire? C'est se payer de mots que de comparer la volonté qui se décide, au fléau de la balance qui incline du côté du plateau le plus chargé. Car il n'y a dans le fléau rien qui puisse neutraliser ou vaincre l'attraction qui l'entraîne, tandis que dans notre liberté se trouve une énergie capable de résister à l'univers entier, que dis-je, à Dieu lui-même.

Les motifs excitent donc notre liberté à s'exercer; ils ne la nécessitent pas, et loin de la détruire, ils lui donnent son expression la plus haute, lorsqu'ils se produisent avec une évidence irrésistible. Par conséquent encore, le moyen le plus sûr d'accroître la liberté consiste à éclairer l'intelligence.

Cependant il y a eu des philosophes qui, par une timidité surprenante, n'osant considérer l'activité dans ses rapports avec l'intelligence, se sont évertués à découvrir quelques uns de ces rares états de l'âme où, soit faiblesse, soit complète absence des motifs, elle semble indifférente aux partis les plus contraires, et c'est dans cette indifférence même qu'ils ont placé la liberté.

Descartes considérait à bon droit la liberté d'indifférence comme le plus bas degré de la liberté (1),

(1) Descartes, 4e médit., t. I, p. 301. Cf. *Lettres*, t. VI, p. 134.

et Leibniz, aux yeux de qui tout s'enchaîne, la traitait de chimérique (1).

Quel a été le sentiment de Bossuet? A-t-il cru que l'homme est d'autant plus libre, qu'il sait moins à quel objet il convient d'appliquer sa liberté, et une erreur si énorme a-t-elle pu entrer dans un aussi grand esprit? Le passage suivant pourrait, à la rigueur, le faire supposer :

« Parce que, dans les délibérations importantes, il y a toujours quelque raison qui nous détermine, et qu'on peut croire que cette raison fait dans notre volonté une nécessité secrète dont notre âme ne s'aperçoit pas; pour sentir évidemment notre liberté, il faut en faire l'épreuve dans les choses où il n'y a aucune raison qui nous penche d'un côté plutôt que d'un autre (2). »

Toutefois on se convainc bientôt, par une étude plus attentive, que l'acte indifférent est pour Bossuet un exemple, et non point le type de l'acte libre. D'abord, bien qu'il désigne sous la dénomination commune d'opérations intellectuelles (3) les actes de l'entendement et de la volonté, il n'a garde de confondre ces deux facultés de l'âme. « Entendre et vouloir, n'est pas absolument la même chose. Si c'était absolument la même chose, on ne les distinguerait pas; mais on les distingue, car on entend ce qu'on ne veut pas, ce qu'on n'aime pas, encore

(1) Leibniz, *Théodicée*, p. 259, 277.
(2) Bossuet, t. XXII, p. 260.
(3) Idem, *ibid.*, p. 59.

qu'on ne puisse aimer ni vouloir ce qu'on n'entend pas (1). » Ensuite il remarque souvent que nous n'agissons jamais sans motifs. « Tout ce que j'entends est fondé sur quelque raison; je ne veux rien que je ne puisse dire pour quelle raison je le veux (2).

Encore que notre âme soit libre, elle n'agit jamais sans raison dans les choses un peu importantes; elle en a toujours une qui la détermine (3).

Je sais que vous êtes libre; toutefois, pour vous exciter, il faut quelque raison qui vous persuade, qui vous détermine (4). »

Il y a plus : l'ensemble de sa doctrine démontre qu'il comprend mieux que Descartes tout le vide de la liberté d'indifférence, parce qu'il la nie même de Dieu; mieux aussi que Leibniz, parce qu'il obéit à l'évidence des faits et non pas aux exigences d'un système, qui part d'une hypothèse et se termine au fatalisme.

Bossuet en effet distingue la liberté de Dieu et la liberté de l'homme. Identiques par leur nature, ces deux libertés diffèrent par leur degré et la liberté de Dieu seul est une véritable indépendance. Est-ce à dire que la liberté divine soit capricieuse, arbitraire, sans règle, et qu'au lieu de suivre une loi, elle constitue toute loi?

Sic volo, sic jubeo, sit pro ratione voluntas!

(1) Bossuet, t. v, p. 33.
(2) Idem, t. xxii, p. 59.
(3) Idem, *ibid.*, p. 290.
(4) Idem, t. vii, p. 115.

Descartes l'avait pensé (1). Suivant lui, « l'indifférence qui convient à la liberté de l'homme est fort différente de celle qui convient à la liberté de Dieu. Il répugne, en effet, que la volonté de Dieu n'ait pas été de toute éternité indifférente à toutes les choses qui ont été faites ou qui se feront jamais (2); de telle sorte qu'il a été aussi libre de faire qu'il ne fût pas vrai que toutes les lignes tirées du centre à la circonférence fussent égales, comme de ne pas créer le monde (3). »

Leibniz reprend Descartes avec vivacité. « Il ne saurait s'imaginer que M. Descartes ait pu être tout de bon de ce sentiment, quoi qu'il ait eu des sectateurs qui aient eu la facilité de le croire et de le suivre bonnement où il ne faisait que semblant d'aller. C'était apparemment un de ses tours, une de ses ruses philosophiques. Que n'a-t-il vu que c'est l'entendement divin qui fait la réalité des vérités éternelles, quoique sa volonté n'y ait point de part (4). »

Bossuet, comme Leibniz, comme Malebranche (5), croirait dégrader Dieu de ne pas reconnaître en lui un perpétuel accord entre sa sagesse et sa puissance. Sans doute, Dieu n'a pas au-dessus de lui une loi qui lui commande, mais cette loi est en

(1) Voyez le chapitre 3.

(2) Descartes, t. II, p. 348, *Réponse aux six. object.*

(3) Idem, t. VI, *Lettres*, p. 308.

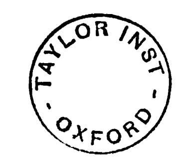
(4) Leibniz, *Théodicée*, p. 186, 187.

(5) Malebranche, *Entretiens métaphysiques*, 9e *entretien*. Cf. 4e *médit. chrét.*

lui, ou plutôt, elle est lui-même. Donc, « quand on dit que Dieu veut toujours ce qu'il y a de mieux, ce n'est pas qu'il y ait un mieux dans les choses qui précède, en quelque sorte, sa volonté et qui l'attire ; mais c'est que tout ce qu'il veut, par là devient meilleur, à cause que sa volonté est cause de tout le bien et de tout le mieux qui se trouve dans la créature (1). En effet, ce premier libre ne peut jamais ni aimer, ni faire autre chose que ce qui est un bien véritable, parce qu'il est lui-même par son essence le bien essentiel, qui influe le bien dans tout ce qu'il fait (2). »

L'homme sera-t-il aussi à lui-même sa propre loi ? C'est là ce que voudraient les Libertins dans leur fierté insensée. « Peu s'en faut qu'ils n'envient aux animaux leur liberté, et qu'ils ne célèbrent hautement le bonheur des bêtes sauvages, de ce qu'elles n'ont, dans leurs désirs, d'autres lois que leurs désirs mêmes, tant ils ont ravili l'honneur de notre nature (3) ! » Mais qu'ils entendent mal quelle doit être notre liberté ! « Le premier degré de la liberté, c'est la souveraineté et l'indépendance, et cela n'appartient qu'à Dieu ; c'est pourquoi le second degré où les hommes doivent se ranger, c'est d'être immédiatement au-dessous de Dieu (4). On peut se figurer trois espèces de liberté dans les créatures :

(1) Bossuet, t. XXII, p. 262.
(2) Idem, *ibid.*, p. 265.
(3) Idem, t. X, p. 34.
(4) Idem, *ibid.*, p. 161.



la première, c'est la liberté des animaux; la seconde, c'est la liberté des rebelles; la troisième, c'est la liberté des sujets et des enfants. Les animaux semblent être libres, parce qu'on ne leur prescrit aucune loi; les rebelles s'imaginent l'être, parce qu'ils secouent le joug des lois; les sujets et les enfants de Dieu le sont en effet, parce qu'ils se soumettent humblement à la sainte autorité des lois. Telle est la liberté véritable (1). »

Car « en est-on moins libre, pour obéir à la raison, et à la raison souveraine, c'est-à-dire à Dieu (2) ? » Evidemment « ce n'est pas s'opposer à un fleuve, ni à la liberté de son cours, que de relever ses bords de part et d'autre, de peur qu'il ne se déborde et ne perde ses eaux dans la campagne; au contraire, c'est lui donner le moyen de couler plus doucement dans son lit, et de suivre plus certainement son cours naturel. Ainsi ce n'est pas perdre la liberté que de lui imposer des lois, de lui donner des bornes de çà et de là pour empêcher qu'elle ne s'égare; c'est l'adresser plus sûrement à la voie qu'elle doit tenir; par une telle précaution, on ne la gêne pas, mais on la conduit; on ne la force pas, mais on la dirige. Ceux-là la perdent, ceux-là la détruisent qui détournent son cours naturel, c'est-à-dire sa tendance au souverain bien (3). » Bossuet ne se lasse pas d'insister sur la nature de la vraie

(1) Bossuet, t. x, p. 34.
(2) Idem, *ibid.*, p. 183.
(3) Idem, *ibid.*, p. 36, 129.

liberté. De là les comparaisons les plus belles : « Voyez ce cheval ardent et impétueux, pendant que son écuyer le conduit et le dompte, que de mouvements irréguliers ! C'est un effet de son ardeur, et son ardeur vient de sa force, mais d'une force mal réglée. Il se compose, il devient plus obéissant sous l'éperon, sous le frein, sous la main qui le manie à droite et à gauche, le pousse, le retient comme elle veut. A la fin, il est dompté ; il ne fait que ce qu'on lui demande, il sait aller le pas, il sait courir, non plus avec cette activité qui l'épuisait, par laquelle son obéissance était encore désobéissante. Son ardeur s'est changée en force, ou plutôt, puisque cette force était en quelque sorte dans cette ardeur, elle s'est réglée. Ame chrétienne, s'écrie Bossuet dans un enthousiasme lyrique, agis ainsi, et change ton activité en gravité, en douceur, en règle. Noble animal, fait pour être conduit de Dieu, et le porter, pour ainsi dire, c'est là ton courage, c'est là ta noblesse (1). »

La vraie liberté est donc une liberté réglée, et tandis que les Libertins courent à la servitude, par la liberté ; au contraire, c'est à la liberté que l'on parvient par la dépendance (2).

Mais « si le nom de liberté est le plus agréable et le plus doux, il est tout ensemble le plus décevant et le plus trompeur de tous ceux qui ont quelque usage dans la vie humaine. L'homme perd sa liberté

(1) Bossuet, t. VI, p. 228.
(2) Idem, t. XI, p. 310.

en la voulant trop étendre ; il ne sait pas la conserver, parce qu'il ne sait pas aussi lui donner des bornes. Il transgresse toutes les lois, il aime, il se venge suivant qu'il est poussé par son humeur, et laisse aller son cœur à l'abandon partout où le plaisir l'attire, il croit respirer un air plus libre, en promenant de çà et de là ses désirs vagues et incertains, et il appelle liberté son égarement, aveugle et malheureux qu'il est, puisqu'en faisant ce qu'il veut, il s'engage à ce qu'il veut le moins (1).

De ce mauvais usage de la liberté, quand il se tourne en habitude, naît ce qu'on appelle le vice (2).

Le bon usage de la liberté, quand il se tourne en habitude, s'appelle la vertu (3). Nous distinguons alors entre la liberté et l'indépendance ; nous comprenons que, pour être libres, nous ne sommes pas souverains, et la liberté véritable s'établit solidement sur les débris de libertés insolentes et ruineuses (4).

Sachons en conséquence accepter de salutaires et fructueuses contraintes ; faisons un premier effort, passons le premier degré ; nous verrons insensiblement le chemin s'aplanir et se faciliter devant nous (5), sans que nous puissions perdre cependant cette partie malheureuse de notre liberté par laquelle

(1) Bossuet, t. x, p. 33, 38.
(2) Idem, t. xxii, p. 86.
(3) Idem, t. xxii, p. 85.
(4) Idem, t. x, p. 161.
(5) Idem, t. vii, p. 401.

nous nous dévoyons. Car cette liberté glorieuse de ne pouvoir plus faillir, c'est la récompense des saints, c'est la félicité des bienheureux (1). Usons bien de la liberté qui peut se dégager de la servitude, et la liberté nous sera donnée un jour très pleine, très entière et très puissante, par laquelle nous ne pourrons jamais être soumis à aucune servitude de nos passions, ni à aucun attrait du mal. Celle-là, qui est imparfaite, nous est donnée pour notre mérite; celle-ci, qui est parfaite, est réservée pour la récompense (2). »

Ainsi, tout ce qu'il y a en nous-mêmes nous sert à connaître Dieu (3), et Dieu se découvre ici à nous par un nouveau côté. Notre liberté, subordonnée et chancelante, nous fait concevoir une liberté indéfectible et sans dépendance. Notre liberté, dans ses déploiements successifs, poursuit un but suprême, qui ne peut être que Dieu; « car Dieu étant le premier principe d'où sortent toutes choses, il est aussi la fin dernière à laquelle elles se rapportent, et l'homme ne se doit servir de sa liberté que pour se donner à lui par sa volonté, comme il est à lui par sa nature (4). »

(1) Bossuet, t. x, p. 129.
(2) Idem, t. VII, p. 402.
(3) Idem, t. XXII, p. 210.
(4) Voyez le *Traité des causes.*

CHAPITRE V.

Théorie de la Providence.

Après avoir considéré que la philosophie consiste principalement à rappeler l'esprit à soi-même, pour l'élever ensuite comme par un degré sûr jusqu'à Dieu, Bossuet a commencé par là « comme par la recherche la plus aisée, aussi bien que la plus solide et la plus utile qu'on se puisse proposer. Car pour devenir parfait philosophe, l'homme n'a besoin d'étudier autre chose que lui-même ; et sans feuilleter tant de livres, sans faire de pénibles recueils de ce qu'ont dit les philosophes, ni aller chercher bien loin des expériences, en remarquant ce qui se trouve en lui, il reconnaît par là l'auteur de son être (1). » En effet, « Dieu n'habite point dans la matière ; l'air le plus pur et le plus subtil ne peut être le siége où il réside ; sa vraie demeure est dans l'âme, qu'il a faite à sa ressemblance, qu'il éclaire de sa lumière, et qu'il remplit de sa gloire (2). »

(1) Bossuet, t. XXII, p. 14.
(2) Idem, t. XXVII, p. 75.

La psychologie, où se trouvent en quelque sorte infuses la logique et la morale, n'est donc pour Bossuet qu'un acheminement perpétuel vers la théodicée, et notre manque d'être lui démontre Dieu autant que notre être même.

Ainsi, vouloir être heureux, c'est confusément vouloir Dieu, et ce désir de bonheur qui nous agite nous fait concevoir «une nature vraiment bienheureuse et qui n'a rien à désirer (1).»

«Dès là encore que notre âme se sent capable d'entendre, d'affirmer et de nier, et que d'ailleurs elle sent qu'elle ignore beaucoup de choses, qu'elle se trompe souvent, et que souvent aussi, pour s'empêcher d'être trompée, elle est forcée à suspendre son jugement et à se tenir dans le doute ; elle voit à la vérité qu'elle a en elle un bon principe, mais elle voit aussi qu'il est imparfait et qu'il y a une intelligence plus haute à qui elle doit son être. Car si nous étions tout seuls intelligents dans le monde, nous seuls nous vaudrions mieux avec notre intelligence imparfaite que tout le reste qui serait tout à fait brute et stupide ; et on ne pourrait comprendre d'où viendrait, dans ce tout qui n'entend pas, cette partie qui entend, l'intelligence ne pouvant naître d'une chose brute et insensée. Il faudrait donc que notre âme, avec son intelligence imparfaite, ne laissât pas d'être par elle-même, par conséquent d'être éternelle et indépendante de

(1) Bossuet, t. XXII, p. 199.

toute autre chose : ce que nul homme, quelque fou qu'il soit, n'osant penser de soi-même, il reste qu'il connaisse au-dessus de lui une intelligence parfaite, dont toute autre reçoive la faculté et la mesure d'entendre.

» Nous connaissons donc par nous-mêmes et par notre propre imperfection, qu'il y a une sagesse infinie qui ne se trompe jamais, qui ne doute de rien, qui n'ignore rien, parce qu'elle a une pleine compréhension de la vérité, ou plutôt qu'elle est la vérité même (1) ; » et c'est cette vérité que poursuit notre intelligence.

Par la même raison, nous connaissons « qu'il y a une souveraine bonté qui ne peut jamais faire aucun mal, au lieu que notre volonté imparfaite, si elle peut faire le bien, peut aussi s'en détourner (2). » Êtres libres, nous tendons vers un but qui est Dieu, et notre liberté subordonnée et défaillante suppose invinciblement un premier Libre qui ne peut jamais faillir.

Dieu est donc en nous et « nous ne pouvons l'atteindre (3). Notre faible entendement ne pouvant porter une idée si pure, attribue toujours, si l'on n'y prend garde, quelque chose du nôtre à ce premier être. L'effet le plus nécessaire de la connaissance doit être par conséquent de démêler soigneusement de l'idée que nous nous formons de Dieu

(1) Bossuet, t. XXII, p. 198.
(2) Idem, *ibid.*, p. 199.
(3) Idem, t. VII, p. 287.

toutes les imaginations humaines (1), exprimant d'ailleurs comme nous pouvons ce que nous ne pouvons assez exprimer comme il est (2). »

De toute éternité Dieu est : Dieu est parfait (3). Car le parfait est plutôt que l'imparfait, et l'imparfait le suppose, parce qu'il y a une perfection, avant qu'il y ait un défaut (4). « Être éternel, immense, infini, exempt de toute matière, libre de toutes limites, dégagé de toute imperfection, quel est ce miracle ? Nous qui ne sentons rien que de borné, qui ne voyons rien que de muable, où avons-nous pu comprendre cette éternité ? où avons-nous songé cette infinité (5) ? »

Bossuet reproduit la preuve cartésienne par excellence de l'existence de Dieu. De plus, à l'exemple de Descartes, et d'accord en cela avec Malebranche et Leibniz (6), il affirme qu'en Dieu l'idée de l'existence et l'idée de l'essence ne sont pas distinguées. « Il n'y a qu'un seul objet en qui ces deux idées sont inséparables ; c'est cet objet éternel qui est conçu comme étant de lui, parce que dès là qu'il est conçu comme étant de lui, il est conçu comme étant toujours, comme étant

(1) Bossuet, t. VIII, p. 293.
(2) Idem, *ibid.*, p. 515.
(3) Idem, t. V, p. 2.
(4) Idem, *ibid.*, p. 4.
(5) Idem, t. VIII, p. 408. Cf. t. XI, p. 42.
(6) Malebranche, *Recherche de la vérité*, liv. 4, p. 349.—Leibniz, édition Dutens, *Op.*, t. II, part. 1re, p. 254.

immuablement et nécessairement, comme étant incompatible avec le non-être, comme étant la plénitude de l'être, comme ne manquant de rien, comme étant parfait, et comme étant tout cela par sa propre essence, c'est-à-dire comme étant Dieu parfaitement heureux (1). »

Mais au lieu de proscrire sans réserve l'argument des causes finales, comme l'avait fait Descartes, Bossuet le développe avec complaisance.

« Quel architecte est celui, qui faisant un bâtiment caduc, y met un principe pour se relever de ses ruines!.... Si nous considérons une plante qui porte en elle-même la graine d'où il se forme une autre plante, nous serons forcés d'avouer qu'il y a dans cette graine un principe secret d'ordre et d'arrangement, puisqu'on voit les branches, les feuilles, les fleurs et les fruits s'expliquer et se développer de là avec une telle régularité; et nous verrons en même temps qu'il n'y a qu'une profonde sagesse qui ait pu renfermer toute une grande plante dans une si petite graine, et l'en faire sortir par des mouvements si réglés. Mais la formation de nos corps est beaucoup plus admirable (2). »

Il n'y a pas même jusqu'à la preuve qui se tire du consentement universel que Bossuet omette d'invoquer, tellement il pense, à l'encontre de Pascal (3), qu'il importe d'établir d'une manière

(1) Bossuet, t. xxv, p. 40.
(2) Idem, t. xxii, p. 191.
(3) Pascal, *Pensées*, 2ᵉ part, art. 3.

irréfragable et par la raison, cette vérité de l'existence de Dieu, centre immobile vers lequel toutes les autres vérités viennent aboutir. C'est pourquoi il remarque « que parmi tant de mœurs et de sentiments contraires qui partagent le genre humain, on n'a point encore trouvé de nation si barbare qui n'ait quelque idée de la Divinité : ainsi nier la Divinité, c'est combattre la nature même (1). »

« Dieu, conclut Bossuet, étant une lumière infinie, il ramasse en l'unité simple et indivisible de son essence toutes ces diverses perfections qui ont été dispersées de çà et de là dans le monde ; toutes choses se rencontrent en lui d'une manière très éminente (2).

» Il n'y a rien de plus existant ni de plus vivant que lui, parce qu'il est et vit éternellement. Il ne peut pas qu'il ne soit, lui qui possède la plénitude de l'être, ou plutôt qui est l'être même, selon ce qu'il dit à Moïse : « Je suis celui qui suis, celui qui » est m'envoie à vous. (*Exod.* III, 14) (3). »

Bossuet s'en tiendra-t-il, en parlant de Dieu, à cette notion générale de l'être ? Sans doute il avoue qu'elle est la plus grande, comme la plus simple de toutes (4). Mais il ne s'y astreint pas avec les faux mystiques, et loin que Dieu soit pour lui un être indéterminé et abstrait, c'est dans la détermi-

(1) Bossuet, t. xxv, p. 145.
(2) Idem, t. VIII, p. 40.
(3) Idem, t. XXII, p. 199. Cf. t. v, p. 2.
(4) Idem, t. XVIII, p. 70.

nation même et la connaissance des attributs de l'être, qu'il fait consister la connaissance de Dieu. « On est contraint, pour connaître Dieu, de conduire son esprit sur plusieurs idées, étant impossible d'en trouver aucune dont on soit content ; de sorte que tout se termine à se perdre dans quelque chose de plus inconnu (1). »

De là une série de pages admirables, où il explique et célèbre tour à tour l'unité (2), l'éternité de Dieu (3), la puissance de celui qui, étant la forme des formes et l'acte des actes, a fait tout ce qui est selon ce qu'il est, et autant qu'il est (4), et enfin cette Providence, toujours présente, qui, après avoir résolu de laisser tomber en quelques natures un rayon de cette intelligence première qui réside en elle, « a imprimé sur une infinité d'autres créatures divers caractères de sa bonté, afin que, les unes fournissant de tous côtés la matière des louanges, et les autres leur prêtant leur intelligence et leur voix, il se fît un accord de tous les êtres qui composent ce grand monde, pour publier jour et nuit la grandeur de leur commun maître (5). »

En effet, « qui a formé tant de genres d'animaux, et tant d'espèces subordonnées à ces genres, toutes ces propriétés, tous ces mouvements, toutes ces

(1) Bossuet, t. XVIII, p. 70.
(2) Idem, t. V, p. 6.
(3) Idem, *ibid.*, p. 3.
(4) Idem, *ibid.*, p. 45. Cf. t. VII, p. 60.
(5) Idem, t. VII, p. 36.

adresses, tous ces aliments, toutes ces forces diverses, toutes ces images de vertu, de pénétration, de sagacité et de violence? Qui a fait marcher, glisser, ramper les animaux? Le même auteur a fait ces convenances et ces différences : celui qui a donné aux poissons leur triste et pour ainsi dire leur morne silence, a donné aux oiseaux leurs chants si divers, et leur a mis dans l'estomac et le gosier une espèce de lyre et de guitare, pour annoncer, chacun à sa mode, les beautés de leur créateur. Qui n'admirerait les richesses de la Providence, qui fait trouver à chaque animal, jusqu'à une mouche, jusqu'à un ver, la nourriture convenable? en sorte que la disette ne se trouve dans aucune partie de la famille, mais au contraire que l'abondance y règne partout (1). »

Que l'homme surtout, en se considérant lui-même, se garde de se laisser entraîner « à ce que le monde appelle hasard et fortune ; car nous sommes produits par un conseil manifeste : toute la sagesse de Dieu, pour ainsi dire, appelée. Ne croyons donc pas que les choses humaines puissent aller un seul moment à l'aventure : tout est régi dans le monde par la Providence ; mais surtout ce qui regarde les hommes est soumis aux dispositions d'une sagesse occulte et particulière, parce que, de tous les ouvrages de Dieu, l'homme est celui d'où son ouvrier veut tirer le plus de gloire (2).

(1) Bossuet, t. v, p. 81.
(2) Idem, *ibid.*, p. 71.

« N'est-ce pas enfin un effet admirable de la Providence qui régit le monde, que toutes les créatures vivantes et inanimées portent leur loi en elles-mêmes (1)? »

Le dogme de la Providence éclate donc par tout l'univers, et chaque être en particulier, de même que l'ensemble des êtres, atteste la perpétuelle influence d'une puissance, d'une sagesse, d'une bonté souveraines. Ce dogme est le corollaire obligé du dogme de la création, et l'action conservatrice de Dieu se conclut de la nature de Dieu d'une manière aussi rigoureuse que son action créatrice; car si Dieu ne conservait pas le monde après l'avoir créé, c'est qu'il ne le voudrait pas, ou que le voulant, il n'en connaîtrait pas les moyens, ou qu'enfin, connaissant ces moyens et les voulant appliquer, il ne le pourrait pas. Hypothèses insoutenables, puisque, dans le premier cas, on nie la bonté de Dieu, dans le second cas sa sagesse, et dans le troisième cas sa puissance! Or, nier un attribut de Dieu, c'est nier Dieu, de telle sorte que l'idée de Providence subsiste étroitement liée à l'idée de Dieu, ou plutôt n'est que cette idée même développée.

L'expérience confirme ici le raisonnement, et tandis que l'esprit cède aux rigueurs de l'argumentation, le cœur se sent convaincu par les preuves les plus touchantes et les plus populaires.

Maintenant, comment accorder la Providence

(1) Bossuet, t. VIII, p. 462.

divine et la liberté humaine? C'est ce qui n'est plus en question (1). Non seulement Dieu prévoit nos actions, mais il y concourt, sans qu'elles cessent pour cela d'être libres. La causalité divine et la causalité humaine s'exercent simultanément, et non pas à l'exclusion l'une de l'autre; elles se subordonnent, mais ne se détruisent pas. Le sentiment irrésistible que nous avons de notre liberté, la claire notion que nous possédons de Dieu suffisent à lever toute antinomie, et la logique se déclare satisfaite, quand elle sait reconnaître qu'on arrive toujours à des vérités indémontrables, par la même raison qu'on part toujours de vérités qui ne se démontrent pas.

Aussi « est-ce un beau mot d'Hippocrate, que *la fortune est un nom qui, à vrai dire, ne signifie rien* (2). L'événement des choses est ordinairement si extravagant et revient si peu aux moyens qu'on y avait employés, qu'il faudrait être aveugle pour ne pas voir qu'il y a une puissance occulte et terrible qui se plaît de renverser les desseins des hommes, qui se joue de ces grands esprits qui imaginent remuer tout le monde, et qui ne s'aperçoivent pas qu'il y a une raison supérieure qui se sert et se moque d'eux, comme ils se servent et se moquent des autres (3). La nature humaine connaît donc que le hasard n'est qu'un nom inventé par

(1) Voyez le chap. IV.

(2) Bossuet, t. XXV, p. 104.

(3) Idem, t. VII, p. 489.

l'ignorance, et qu'il n'y en a point dans le monde (1). »

Cependant, « de toutes les perfections infinies de Dieu, celle qui a été exposée aux contradictions les plus opiniâtres, c'est sans doute cette Providence éternelle qui gouverne les choses humaines.

» Rien n'a paru plus insupportable à l'arrogance des Libertins, que de se voir continuellement observés par cet œil toujours veillant de la Providence divine. Il leur a paru à ces Libertins que c'était une contrainte importune de reconnaître qu'il y eût au ciel une force supérieure qui gouvernât tous nos mouvements et châtiât nos actions déréglées avec une autorité souveraine (2). » C'est pourquoi « ils disent ouvertement que les choses vont au hasard et à l'aventure, sans ordre, sans gouvernement, sans conduite supérieure ; insensés qui, dans l'empire de Dieu, parmi ses ouvrages, parmi ses bienfaits, osent dire qu'il n'est pas, et ravir l'être à celui par lequel subsiste toute la nature ! La terre porte peu de tels monstres (3). »

Les Libertins ne trouvent d'ailleurs rien de plus fort contre la Providence, « que la distribution des biens et des maux, qui paraît injuste, irrégulière, sans aucune distinction entre les bons et les méchants. C'est là qu'ils se retranchent comme dans leur forteresse imprenable ; c'est de là qu'ils jettent hardiment des traits contre la sagesse qui régit le

(1) Bossuet, t. XXII, p. 232.
(2) Idem, t. IX, p. 134.
(3) Idem, t. VII, p. 103.

monde, se persuadant faussement que le désordre apparent des choses humaines rend témoignage contre elle (1). »

En effet, les objections qu'on a coutume d'élever contre la Providence se réduisent toutes à cette objection unique : Il y a du mal dans le monde. Mais qu'est-ce que le mal?

« Le mal, disait Leibniz, est une privation de l'être, au lieu que l'action de Dieu va au positif (2). »

Bossuet affirme de même « que le mal n'a point de nature, ni de sub istance (3). L'idée du mal n'est que l'éloignement de l'idée du bien (4), et comme tout ce qui est négatif, il ne peut être entendu que par quelque chose de positif (5). Le mal, en un mot, n'est point un être, mais un défaut ; il n'a point par conséquent de cause efficiente, et ne peut venir que d'une cause qui, étant tirée du néant, soit par là sujette à faillir (6). Ce n'est donc point à Dieu qu'il faut rapporter le mal, mais à l'homme, qui, venant, pour ainsi dire, et de Dieu et du néant, comme il peut par sa volonté s'élever à l'un, il peut aussi par sa volonté retomber dans l'autre, faute d'avoir tout son être, c'est-à-dire toute sa droiture (7). »

(1) Bossuet, t. VIII, p. 199.
(2) Leibniz, *Théodicée*, p. 89.
(3) Bossuet, t. VIII, p. 179.
(4) Idem, t. XXV, p. 19.
(5) Idem, *ibid.*, p. 69.
(6) Idem, t. XXII, p. 271.
(7) Idem, *ibid.*, p. 308, p. 265.

Ainsi c'est à nous-mêmes et non pas à Dieu que nous devons attribuer nos souffrances ; car ne voit-on pas manifestement « que, ne manquant ni de bonté, ni de puissance, s'il nous laisse quelquefois souffrir, c'est pour quelque raison plus haute? C'est un père qui châtie ses enfants, un capitaine qui exerce ses soldats, un sage médecin qui ménage les forces de son malade (1). »

Leibniz, voulant rendre compte des désordres du monde, les comparait « à ces inventions de perspective où certains beaux dessins ne paraissent que confusion, jusqu'à ce qu'on les rapporte à leur vrai point de vue, ou qu'on les regarde par le moyen d'un certain verre ou miroir (2). »

Bossuet compare aussi « la disposition des choses humaines confuse, inégale, irrégulière, à certains tableaux que l'on montre assez ordinairement dans les bibliothèques des curieux, comme un jeu de la perspective. La première vue ne nous montre que des traits informes et un mélange confus de couleurs, qui semble être, ou l'essai de quelque apprenti, ou le jeu de quelque enfant, plutôt que l'ouvrage d'une main savante. Mais aussitôt que celui qui sait le secret nous le fait regarder par un certain endroit, aussitôt toutes les lignes inégales, venant à se ramasser d'une certaine façon dans notre vue, toute la confusion se démêle, et on voit apparaître un visage avec ses linéaments et ses pro-

(1) Bossuet, t. VIII, p. 339.

(2) Leibniz, *Théodicée*, p. 160.

portions, où il n'y avait auparavant aucune apparence de forme humaine (1). »

Sachons trouver ce centre de perspective, où se démêle ce que Dieu a ordonné, et « lorsqu'il nous semble que la récompense coure trop lentement à la vertu et que la peine ne poursuive pas d'assez près le vice, songeons à l'éternité de ce premier Être; ses desseins, formés et conçus dans le sein immense de cette immuable éternité, ne dépendent ni des années, ni des siècles, qu'il voit passer devant lui comme des moments, et il faut la durée entière du monde pour développer les ordres d'une sagesse si profonde (2). Si donc les criminels prospèrent visiblement, et que leur bonne fortune semble faire rougir sur la terre l'espérance d'un homme de bien, regardons le revers de la main de Dieu, et entendons avec foi comme une voix céleste qui dit aux méchants fortunés qui méprisent le juste opprimé : O herbe terrestre! ô herbe rampante! oses-tu bien te comparer à l'arbre fruitier pendant la rigueur de l'hiver, sous prétexte qu'il a perdu sa verdure et que tu conserves la tienne durant cette froide saison? Viendra le temps de l'été, viendra l'ardeur du grand jugement qui te desséchera jusqu'à la racine, et fera germer les fruits immortels des arbres que la patience aura cultivés. Telles sont les saintes pensées qu'inspire la foi de la Providence (3). »

(1) Bossuet, t. VIII, p. 202.
(2) Idem, *ibid.*, p. 205.
(3) Idem, *ibid.*, p. 214.

En résumé, Dieu ne veut jamais le mal ; il le permet quelquefois. Il ne peut être l'auteur du mal ; car le mal, de sa nature, tend au néant, et la puissance de Dieu va à l'être, comme sa sagesse ou son entendement au vrai et sa volonté au bien (1). Tel qu'il est, le monde est le meilleur des mondes possibles et l'optimisme reste la doctrine à laquelle il faut s'arrêter.

Quelle est la valeur de l'optimisme? Quelle a été sa fortune au dix-septième siècle? Pourquoi Bossuet semble-t-il le rejeter absolument, bien qu'au fond il en maintienne les principes essentiels?

Descartes, en refusant d'admettre en Dieu des idées nécessaires (2), avait donné à la liberté divine un caractère décidé d'arbitraire et d'indifférence (3). Désormais plus d'optimisme possible, puisque Dieu n'a pour se déterminer que son vouloir. Sans doute, « si quelque raison ou apparence de bonté eût précédé la préordination de Dieu, elle l'eût déterminé à faire ce qui était le meilleur ; mais, tout au contraire, parce qu'il s'est déterminé à faire les choses qui sont au monde, pour cette raison, comme il est dit dans la Genèse, elles sont très bonnes, c'est-à-dire que la raison de leur bonté dépend de ce qu'il les a ainsi voulu faire (4). » Toute recherche sur les causes finales est elle-même écartée ; car

(1) Leibniz, *Théodicée*, p. 77.

(2) Descartes, *Réponse aux six. object.*, t. II, p. 348.

(3) Idem, *Lettres*, t. VI, p. 308.

(4) Idem, *Réponse aux six. object.*, t. II, p. 353.

« nous ne devons pas tant présumer de nous que de croire que Dieu ait voulu nous faire part de ses conseils (1). » Un pas de plus, et cette puissance que ne dirige aucune idée immuable deviendra chez Spinoza la force aveugle, d'où procèdent fatalement les manifestations du monde, « comme le demi-cercle est obligé de ne comprendre que des angles droits, sans en avoir la connaissance, ni la volonté (2). » Aussi Leibniz a-t-il pu dire que Spinoza n'avait fait que cultiver certaines semences de la philosophie de Descartes (3).

Cependant, par une contradiction remarquable, Descartes affirme que Dieu veut toujours ce qui est le meilleur. Il ajoute même qu'on ne doit pas « considérer une seule créature séparément, lorsqu'on recherche si les ouvrages de Dieu sont parfaits, mais généralement toutes les créatures ensemble ; car la même chose qui pourrait peut-être avec quelque sorte de raison sembler fort imparfaite, si elle était seule dans le monde, ne laisse pas d'être parfaite étant considérée comme faisant partie de cet univers. » Ailleurs il assure « que notre corps est formé avec un art au-dessus de tout ce qu'on peut imaginer (4), et que Dieu a disposé toutes choses en nombre, poids et mesure (5). »

(1) Descartes, t. III, *Principes*, 1re part., art 38 ; 3e part., art. 2.
(2) Leibniz, *Théodicée*, p. 179.
(3) Leibniz, *Op.*, t. II, p. 245.
(4) Descartes, *De l'homme*, t. IV, p. 336.
(5) Idem, *Le monde*, t. IV, p. 263.

Malebranche, qui restitue dans l'intelligence divine l'idée d'ordre, restitue du même coup l'optimisme (1). Mais pendant que cette opinion, soutenue par le principe de la raison suffisante et le principe de contradiction, trouve dans Leibniz un défenseur infatigable, Bossuet et Fénelon s'en déclarent hautement les adversaires. Fénelon, il est vrai, a tenu la plume; mais Bossuet l'a dirigée, de telle sorte qu'on peut considérer à bon droit la *Réfutation du système du P. Malebranche sur la nature et la grâce* comme la pensée même de l'évêque de Meaux (2). Nous ne devons examiner que le côté philosophique de cette *Réfutation*.

L'optimisme se résout en deux propositions principales :

1° Il y avait une infinité de mondes possibles, ou prétendant à l'existence.

2° Parmi tous ces mondes possibles, Dieu a choisi le meilleur.

Bossuet nie directement ces deux propositions.

1° « L'ordre étant la sagesse et l'essence infiniment parfaite de Dieu même, qui exige toujours invinciblement l'ouvrage le plus parfait, tout autre dessein que celui que Dieu a exécuté était contraire à l'essence divine, et par conséquent absolument impossible. Si, par impossible, quelque être qui n'était point dans ce dessein, était créé, il serait

(1) Malebranche, *Entretiens métaphysiques*, 8e, 9e, 11e et 12e *entretien*.

(2) M. l'abbé Gosselin, *Histoire littéraire de Fénelon*, p. 22.

mauvais. Dieu ne pouvant connaître ce qui n'est ni présent, ni futur, ni possible en aucun sens, Dieu n'a pu prévoir ce qui serait arrivé dans d'autres desseins moins parfaits que celui qu'il a exécuté selon l'ordre. L'ordre ayant tout réglé invinciblement, il est faux que Dieu ait choisi entre plusieurs ouvrages possibles; il n'y en avait qu'un seul de possible (1). »

2° Il faut se représenter (et en cela, l'imagination, bien loin de dérégler l'esprit, ne fait que le soulager pour rendre ses opérations plus parfaites), il faut se représenter toutes les perfections que Dieu peut donner à son ouvrage, comme une suite de degrés d'une hauteur et d'une profondeur sans bornes. Ces degrés, d'un côté montent, et de l'autre descendent toujours à l'infini. Dieu voit tous ces degrés; mais, comme ils sont infinis, il n'en voit aucun de déterminé, au-dessus duquel il n'en voie encore d'autres qui sont possibles; il n'en voit même aucun qui ne soit fini, et qui par conséquent n'en ait encore d'infinis au-dessous de lui (2). Que s'ensuit-il de là? Qu'encore qu'ils soient inégaux entre eux, ils sont pourtant également inférieurs à Dieu, puisque, entre plusieurs distances infinies, il n'y en a point de plus grandes les unes que les autres (3). Du côté de ses ouvrages, tout s'offre donc

(1) Fénelon, *Œuvres philosophiques*, édit. Charpentier, *Réfutation du système sur la nature et la grâce*, p. 475.

(2) Idem, *ibid.*, p. 332.

(3) Idem, *ibid.*, p. 334.

à Dieu et tout est digne de son choix. Il ne peut rien faire que de bon ; par conséquent, tout ce qui est possible, s'il est vraiment possible, et si ce n'est point un jeu de mots que de lui donner ce nom de possible, est bon et conforme à l'ordre. Oserait-on dire, en effet, qu'il y a un degré précis et fixe de perfection finie au-dessus duquel Dieu ne puisse rien faire (1)? Qu'est-ce qui arrêtera la toute-puissance de Dieu à un degré de perfection, soit finie, soit infinie, au delà duquel elle ne puisse plus rien, quelque dessein qu'elle choisisse? Qui a donné à un philosophe l'autorité de la borner ainsi (2)? Que si l'on reconnaît à Dieu la puissance d'ajouter toujours, en montant vers l'infini, de nouveaux degrés de perfection à tout degré déterminé qu'il aura mis dans son ouvrage, voilà la puissance infinie de Dieu sauvée ; mais voilà aussi le principe fondamental de l'optimisme ruiné sans ressource. Car, bien loin que Dieu ne puisse produire que le plus parfait, il s'ensuit qu'il ne peut jamais produire le plus parfait, puisqu'il peut toujours ajouter quelque degré de perfection à toute perfection déterminée (3).

Les optimistes soutiendront-ils que Dieu est libre de choisir le moins parfait, mais qu'il ne le voudra jamais? Il ne reste plus alors qu'à leur demander s'ils sont entrés dans les conseils de Dieu,

(1) Fénelon, *Réfutation du système*, p. 333.
(2) Idem, *ibid.*, p. 315.
(3) Idem, *ibid.*, p. 334.

pour savoir les choses sur lesquelles Dieu s'est déterminé librement, sans nous les avoir éclaircies par aucune révélation (1). S'ils ajoutent qu'il doit y avoir dans l'ouvrage tous les degrés de perfection que la puissance et la sagesse de Dieu y a pu mettre, ils supposent, sans ombre de preuve, ce qui est en question (2).

Ainsi cette infinité de desseins se réduit à un seul; car on ne peut choisir parmi des desseins impossibles. Quand il ne m'est possible de faire qu'une seule chose, et par une seule voie, je n'ai pas à choisir, et je me tromperais si je me représentais en cet état plusieurs desseins et plusieurs manières de former mon ouvrage. Dieu était déterminé par sa propre sagesse, par sa propre essence infiniment parfaite à ne pouvoir produire que l'ouvrage le plus parfait, et par la voie la plus simple. Tout était donc unique, et le dessein de l'ouvrage et la voie de l'accomplir. Qu'on n'espère donc plus nous éblouir, en disant que Dieu a choisi le plus parfait dessein parmi tous ceux qui étaient possibles. Qu'on dise au contraire de bonne foi, que Dieu n'avait qu'une seule chose à faire, qu'il l'a faite et qu'il s'est épuisé (3). Voilà par conséquent la liberté de Dieu entièrement détruite et sa puissance dégradée (4). »

(1) Fénelon, *Réfutation du système*, p. 308.
(2) Idem, *ibid.*, p. 308.
(3) Idem, *ibid.*, p. 313.
(4) Idem, *ibid.*, p. 475.

Cette argumentation a paru irrésistible à de bons esprits (1); nous croyons néanmoins qu'on lui peut opposer de solides objections.

Et d'abord, pour rétablir la première proposition, on n'a qu'à distinguer en Dieu l'intelligence et la puissance.

« Dieu, qui a en lui la puissance de produire le plus parfait, à plus forte raison, a la puissance de produire le moins parfait : quoique l'ordre ne lui permette pas de s'arrêter à certains degrés inférieurs de perfection, il ne laisse pas de les voir distinctement et de les tenir en sa puissance. Ce n'est pas par impuissance, mais par souveraineté de perfection, que Dieu ne le produira jamais.

Voilà, si je ne me trompe, ajoutait l'auteur de la *Réfutation*, tout ce qu'on peut dire de plus spécieux pour l'optimisme. Mais il n'est pas question de savoir si c'est par faiblesse, ou par une souveraineté de perfection, que Dieu ne peut produire tout ce qui n'est point renfermé dans le dessein le plus parfait. Je conviens que Malebranche prétend que c'est par souveraineté de perfection que Dieu ne le peut (2); mais enfin, selon lui, il ne le peut, en sorte qu'il n'en a aucune puissance; puisqu'il n'en a aucune puissance, ces sortes d'êtres n'ont aucune vraie possibilité; ils ne peuvent en au-

(1) Voyez notamment M. Bordas, *le Cartésianisme*, t. II, p. 225.

(2) « C'est sa doctrine constante, qui est très véritable en son sens ; et ainsi ce que Dieu ne peut pas vouloir, absolument il ne le peut pas. » Note de Bossuet, *Réfutation*, p. 305.

cun sens être l'objet de la science divine (1).

Vaine équivoque! Dieu le peut, mais il ne le doit pas. Le possible est ce que l'on conçoit pouvoir être et pouvoir faire, et non ce que l'on conçoit devoir être ou devoir faire. Dieu, qui a fait le plus, pouvait évidemment faire le moins, et comme toutes les perfections qu'il peut donner à son ouvrage sont comparables à une suite de degrés qui, d'un côté, montent, et de l'autre descendent jusqu'à l'infini, il s'ensuit qu'il y avait une infinité de mondes possibles ou prétendant à l'existence, ce qu'il fallait prouver. En effet, comme le remarque Leibniz, « la puissance et la volonté sont des facultés différentes et dont les objets sont différents; aussi c'est les confondre que de dire que Dieu ne peut faire que ce qu'il veut. Dieu peut produire tout possible ou ce qui n'implique point de contradiction, mais il veut produire le meilleur entre les possibles (2). »

Il est également vrai que le meilleur des mondes qu'affirme l'optimisme n'est point une conception absurde et chimérique. Sans doute si l'on prétendait assigner un degré précis et fixe de perfection finie, au-dessus duquel Dieu ne puisse rien faire, on tomberait dans une contradiction flagrante; car il n'y a pas de perfection finie, au-dessus de laquelle l'esprit n'aperçoive immédiatement une perfection supérieure. Mais on ne parle point du monde, tel qu'il

(1) Fénelon, *Réfutation du système*, p. 317.

(2) Leibniz, *Correspondance avec Clarke*, p. 464. Cf. *Théodicée*, p. 176.

est dans un point déterminé du temps et de l'espace, ni encore moins de quelques détails du monde. Le monde que l'optimisme proclame le meilleur est pris dans la série complète de ses développements passés, présents et futurs, de telle sorte que les degrés hiérarchiques qui correspondent à ces développements divers ne sont plus des degrés différents, mais tous ensemble ne font qu'une perfection unique et indivisible pour le total de l'ouvrage que Dieu veut produire (1). Dieu, en effet, n'agit point à la manière de l'homme, pour qui tout est transitoire, actuel et borné; mais son action immanente et éternelle correspond à son infinitude. « Quelqu'un, observe Leibniz (2), dira qu'il est impossible de produire le meilleur, parce qu'il n'y a point de créature parfaite, et qu'il est toujours possible d'en produire une qui le soit davantage. Je réponds que ce qui peut se dire d'une créature ou d'une substance particulière, qui peut toujours être surpassée par une autre, ne doit pas être appliqué à l'univers, lequel, devant s'étendre par toute l'éternité future, est un infini. » Remarquons que Leibniz n'avance pas, ce qui l'entraînerait aux plus détestables conséquences, que l'univers est infini, ou l'infini, mais bien qu'il est un infini, c'est-à-dire qu'il participe dans son déploiement à l'infinitude de Dieu, qui en est l'auteur et qui seul est infini. Pourquoi d'ailleurs cette manifestation successive

(1) Fénelon, *Réfutation du système*, p. 318.
(2) Leibniz, *Théodicée*, p. 191.

du monde et ce progrès continu, dont on ne peut assigner la limite? Les adversaires de l'optimisme s'en étonnent et prétendent n'y voir qu'une hypothèse insoutenable. Peut-être suffirait-il de constater que cette manifestation est un fait; ce progrès, la loi universelle des créatures, et que l'intelligence répugne invinciblement à admettre un degré de perfection, au delà duquel nul autre ne se puisse concevoir. Mais qui ne voit qu'il y a plus de perfection à produire un germe, d'où ensuite procédera l'univers, qu'à produire d'un seul et premier coup l'univers, condamné dès sa naissance à l'immobilité? « Ni l'art, ni la nature, ni Dieu même, dit Bossuet, ne produisent pas tout à coup leurs grands ouvrages; ils ne s'avancent que pas à pas. On crayonne avant que de peindre, on dessine avant que de bâtir, et les chefs-d'œuvre sont précédés par des coups d'essai (1). » Et ailleurs : « Il n'y a rien certainement de plus merveilleux que de considérer tout un grand ouvrage dans ses premiers principes, où il est comme ramassé, et où il se trouve tout entier en petit (2). » Prétendre que de tous les mondes possibles Dieu a créé le meilleur, n'est donc point une assertion qui implique.

L'optimisme aussi bien se pose *à priori*. Après avoir confondu avec Descartes l'intelligence de Dieu et sa puissance (3), l'auteur de la *Réfutation* de-

(1) Bossuet, t. IX, p. 447.

(2) Idem, t. XXII, p. 101.

(3) Descartes, *Lettres*, t. VI, p. 308. « C'est en Dieu une même

mande, en répétant Descartes, qui est-ce qui nous a révélé ce qui a été résolu dans les conseils libres de Dieu (1). Répondons hautement : La raison. Il serait en effet contradictoire à l'idée que la raison nous donne de Dieu, que de tous les mondes possibles il n'eût pas choisi le meilleur. Cette doctrine détruit-elle la liberté de Dieu? Nullement; car la nécessité qui a porté Dieu à choisir le meilleur des mondes possibles n'était point fatale et hors de lui; elle était en lui et de pure convenance. De même que c'est par convenance et non point par nécessité qu'il a créé le monde, de même aussi ce n'est point par nécessité, mais par convenance, qu'il l'a créé le meilleur qu'il se pouvait. Qu'on n'objecte point « qu'il voit les choses les plus inégales égalées en quelque façon, c'est-à-dire également rien en les comparant à sa hauteur souveraine (2); » car il s'en suivrait que Dieu aurait créé le monde sans motif (3). Que si l'on n'ose le soutenir, il faut avouer que le même motif qui a porté Dieu à créer le monde, l'a porté aussi à le créer le meilleur qu'il se pouvait. L'optimisme enfin compromet-il la puissance divine? En aucune manière, puisqu'il lui attribue des effets dont le développement indéfini n'atteint jamais l'infini, mais au moins y tend sans relâche.

chose de vouloir, d'entendre, de créer, sans que l'un précède l'autre, *ne quidem ratione.* »

(1) Fénelon, *Réfutation du système*, p. 305.

(2) *Réfutation du système*, p. 337. *Paroles de Bossuet.*

(3) Cf. Leibniz, *Théodicée*, p. 191.

Ce sont, au contraire, les adversaires de l'optimisme qui ravilissent la liberté et la puissance divines en les voulant exalter. En effet, qu'est-ce autre chose pour eux que la liberté de Dieu, sinon cette liberté, la pire de toutes, qu'on appelle liberté d'indifférence? Et qu'est-ce que la puissance de Dieu, sinon une impuissance véritable, puisqu'elle ne peut jamais produire le plus parfait? Que deviennent, en outre, dans leur système, la justice et la bonté divines, notre suprême refuge et notre dernier espoir? Elles disparaissent à leurs yeux, pour faire place à l'arbitraire le plus despotique. « Le potier, disent-ils, tourne et retourne, comme il lui plaît, la matière qu'il n'a pas faite, et nul ne peut lui demander pourquoi il le fait ainsi. Il lui donne une forme, puis il la brise : n'en cherchez point d'autre raison que sa volonté. Dieu, qui n'est pas, comme ce vil artisan, assujetti à son ouvrage par les nécessités de la vie, n'a aucun besoin de la matière; non seulement il l'arrange, mais il la fait; elle n'est matière, elle n'est rien que par lui. Soit qu'il la forme, soit qu'il la brise, il est sage, il fait ce qu'il veut et ce qu'il veut est toujours bon. Il a droit de le faire; il montre et il exerce son empire, il est tout à l'égard de cette matière, elle n'est rien pour lui (1). »

Est-ce Fénelon qui s'exprime de la sorte? Est-ce Bossuet? ou bien est-ce Spinoza, cet homme « qui, sous prétexte de raisonner avec l'exactitude géo-

(1) Fénelon, *Réfutation du système*, p. 338.

métrique sur les principes de la métaphysique, a écrit des rêveries qui sont le comble de l'extravagance et de l'impiété (1). » Spinoza ne parlait pas autrement. « Les hommes, écrivait-il à H. Oldenburg, ne sont inexcusables devant Dieu par aucune autre raison, sinon qu'ils sont en la puissance de Dieu comme l'argile entre les mains du potier (2). » De bonne foi, cette philosophie impitoyable est-elle et peut-elle être la philosophie de l'humanité?

Il est à croire que si la doctrine de l'optimisme avait été nettement dégagée chez Malebranche des opinions erronées qui l'enveloppent, et surtout du problème théologique de la grâce, Bossuet n'en aurait point accepté et conduit la réfutation entreprise par Fénelon. Déjà même l'auteur de la *Réfutation* recule lorsqu'il avoue « qu'il est pourtant vrai que, dans ce choix pleinement libre où Dieu n'a d'autre raison de se déterminer que son bon plaisir, sa parfaite sagesse ne l'abandonne jamais (3). »

Bossuet est plus explicite encore, et malgré sa théorie douteuse sur la liberté, dont la discussion qui précède n'est pour ainsi dire qu'un écho, quand on consulte ses écrits dans leur ensemble, on ne peut que lui attribuer l'optimisme le plus large et le mieux entendu. Sans doute, s'il veut montrer le néant des créatures au regard de Dieu, il dira « que tout cet univers qu'il a fait n'est qu'une petite

(1) Fénelon, *Réfutation du système*, p. 392.
(2) Spinoza, *Lettres*, t. II, p. 344.
(3) Fénelon, *Réfutation du système*, p. 337.

partie de ce qu'il pouvait faire (1). » Mais il admet les causes finales, et lorsqu'il traite de la Providence et s'efforce d'en découvrir la nature, il déclare commencer son raisonnement « par cette proposition infaillible qu'il n'est rien de mieux ordonné que les événements des choses humaines, et toutefois qu'il n'est rien aussi où la confusion soit plus apparente (2). » « Quelque étrange confusion, dit-il ailleurs (3), quelque désordre même, ou quelque injustice qui paraisse dans les affaires humaines, quoique tout y semble emporté par l'aveugle rapidité de la fortune, mettons bien avant dans notre esprit que tout s'y gouverne par maximes, et qu'un conseil éternel et immuable se cache parmi tous ces événements que le temps semble déployer avec une si prodigieuse incertitude (4). »

Citons un dernier passage : « Dieu a répandu sa sagesse sur toutes ses œuvres ; Dieu a tout vu, Dieu a tout mesuré, Dieu a tout compté. Rien n'excède, rien ne manque. A regarder le total, rien n'est plus grand ni plus petit qu'il ne faut ; ce qui semble défectueux d'un côté sert à un ordre supérieur et plus caché que Dieu sait. Tout est répandu à pleines mains, et néanmoins tout est fait et donné par compte. Ce qui l'emporterait d'un côté a son contre-poids de l'autre. La balance est juste et l'é-

(1) Bossuet, t. v, p. 44.
(2) Idem, t. IX, p. 137.
(3) Idem, t. VIII, p. 201,
(4) Idem, *ibid.*, p. 201.

quilibre parfait. Où est la sagesse infinie il ne reste plus de place pour le hasard (1). »

Bossuet était donc certainement moins ennemi de l'optimisme de Malebranche que choqué de la manière dont l'auteur des *Méditations chrétiennes* entendait le gouvernement de la Providence (2).

Leibniz admettait que Dieu gouverne à la fois le monde par des voies générales et par des voies particulières, mais de telle sorte qu'il n'a aucune volonté sur les événements individuels, qui ne soit une conséquence d'une vérité ou d'une volonté générale (3). C'est ainsi « que le présent est gros de l'avenir, le futur se pourrait lire dans le passé, l'éloigné est exprimé dans le prochain (4). »

Malebranche, sans reconnaître cet inflexible enchaînement des choses, faisait consister la perfection du monde et la dignité de Dieu dans la simplicité des voies, par lesquelles Dieu conserve le monde, après l'avoir produit. Ces voies, suivant lui, ne pouvaient être que générales (5).

Dès 1684, dans une *Dissertation sur les miracles de l'ancienne loi*, et, l'année suivante, dans ses *Réflexions sur le système de la Nature et de la Grâce*, Arnauld, à l'instigation sans doute de Bos-

(1) Bossuet, t. XXV, p. 394.

(2) Voyez la lettre de Bossuet à M. de Neercassel, évêque de Castorie, t. XXVI, p. 152, où il dit en parlant du *Traité de la Nature et de la Grâce* : *tam falsa, tam insana, tam nova, tam exitiosa.*

(3) Leibniz, *Théodicée*, p. 198.

(4) Idem, *ibid.*, p. 410.

(5) Malebranche, 6e, 8e *Méditations chrétiennes.*

suet (1), avait signalé les erreurs et les dangers d'une pareille doctrine.

La réfutation de Malebranche par Fénelon, plus pressante encore et plus lumineuse, porte d'ailleurs trop manifestement l'empreinte de Bossuet pour qu'il ne faille pas nous y arrêter de préférence.

Malebranche n'avait point été d'une décision exclusive dans sa théorie, et il accordait que Dieu agit quelquefois par des voies particulières. « Mais il ne le fait, disait-il, et ne trouble l'uniformité de sa conduite, que lorsque l'ordre immuable de ses attributs le demande ainsi, c'est-à-dire que lorsque ce qu'il doit à quelques uns de ses attributs, comme par exemple à la justice, à la fidélité dans ses promesses, est de plus grande considération que ce qu'il doit à ceux qui expriment sa providence générale (2). »

La réfutation établit d'abord que, quand même Malebranche n'aurait pas avoué qu'il y a en Dieu des volontés particulières, il serait facile de l'obliger à en reconnaître un très grand nombre (3). « En

(1) Bossuet, t. XXVI, p. 152. Accepi a vestris, ut credo, regionibus cum alios multos viri omni eruditione præstantis libros, tum etiam eum cui est titulus, *De veris ac falsis Ideis* : quo libro gaudeo vehementissime confutatum auctorem eum, qui *Tractatum de Natura et Gratia* gallico idiomate, me quidem maxime reclamante, publicare non cessat. Hujus ego auctoris detectos paralogismos de ideis, aliisque rebus huic argumento conjunctis, eo magis lætor, *quod ea viam parent ad evertendum omni falsitate repletum libellum de Natura et Gratia*. (Cf. *ibid.*, p. 153, 155, Castoriensis Meldensi, ep. CVI, CVIII.)

(2) Malebranche, *Réponse à Arnauld*, t. IV, p. 268.

(3) Fénelon, *Réfutation du système*, c. 12, p. 347.

outre, si l'ordre permet à Dieu ce petit nombre de volontés particulières, l'ordre ne permettant jamais que le plus parfait, il s'ensuit non seulement que ces volontés particulières ne diminuent point la perfection des voies de Dieu, mais encore qu'il est plus parfait à Dieu de mêler des volontés particulières dans son dessein général que de se borner absolument à ses volontés générales. D'un côté donc, l'ordre, bien loin de rejeter les volontés particulières, en demande quelques unes, et fait son ouvrage plus composé pour le rendre plus parfait; de l'autre, si ces volontés étaient encore plus multipliées qu'elles ne le sont, l'ouvrage serait en soi plus parfait. C'est Malebranche qui le déclare: Dieu, dit-il, aurait pu sans doute faire un monde plus parfait que celui que nous habitons; mais, pour faire ce monde plus parfait, il aurait fallu qu'il eût changé la simplicité de ses voies et qu'il eût multiplié les voies qu'il a établies (1). »

Aussi bien, la perfection des voies de Dieu est-elle indépendante de la simplicité de son ouvrage, et il peut agir par autant de volontés particulières qu'il lui plaît (2). Car « les exceptions les plus particulières, non plus que les lois générales, ne coûtent à Dieu qu'une seule volonté également simple et indivisible; ce qui paraît diversité de desseins de la part des ouvrages différents entre eux est de la part de Dieu un seul dessein, une seule volonté et

(1) Fénelon, *Réfutation du système*, p. 360.
(2) Idem, *ibid.*, c. 16, p. 368.

une seule action. Dieu, en un mot, veut les exceptions aux règles par une volonté aussi unique en elle-même qu'il veut les règles mêmes (1). »

« Dieu est un, écrivait Bossuet à un disciple de Malebranche, et dans ses ouvrages n'a qu'une pensée. Cette pensée si simple et si unique ne se peut développer au dehors que par une prodigieuse multiplicité d'effets, et tous ces effets, qui expriment cette unique pensée, dès là sont toujours unis entre eux (2). »

L'auteur, en tâchant de prouver que les créatures ne peuvent jamais être que des causes occasionnelles, ne prouve d'ailleurs rien pour son système (3). Il y a plus, il se contredit. Car il reste constant que « Dieu n'établit les causes occasionnelles qu'à cause qu'il prévoit qu'elles voudront précisément ce qu'il a voulu, ce qu'il a réglé en lui-même, et enfin tout ce qu'il faudra pour l'accomplissement de l'ouvrage qu'il s'est proposé. N'est-ce pas par conséquent vouloir les causes générales pour les effets particuliers, et établir en Dieu les volontés particulières qu'on voulait éviter (4) ? »

Malebranche enfin, par son système des volontés générales, rend la prière inutile pour tous les biens renfermés dans l'ordre de la nature (5), et détruit toute providence de Dieu (6).

(1) Fénelon, *Réfutation du système*, p. 371.

(2) Bossuet, t. XXVI, p. 205.

(3) Fénelon, *Réfutation du système*, c. 14, p. 361.

(4) Idem, *ibid.*, c. 17, p. 374.

(5) Idem, *ibid.*, c. 15, p. 364.

(6) Idem, *ibid.*, c. 18, p. [illegible].

« D'où vient en effet que nous demandons à Dieu diverses choses dans nos prières? C'est que nous croyons qu'il est libre de les accorder ou de ne les accorder pas. Quoiqu'il veuille dès l'éternité ce qu'il voudra dans la suite des siècles, nous ne laissons pas de le prier dans le temps pour des choses sur lesquelles il a formé éternellement un décret immuable; c'est qu'il a prévu dès l'éternité la prière que nous lui ferions dans le temps; que cette prière prévue a pu fléchir en notre faveur sa volonté libre, et qu'ainsi notre prière a, pour ainsi dire, un effet rétroactif par la puissance de Dieu. C'est avec confiance que nous prions, et par conséquent la liberté de Dieu pour faire ou ne pas faire ce que nous désirons, est l'unique fondement de toutes nos prières. Si Dieu était dans l'impuissance de nous accorder ce que nous lui demandons, nous aurions tort de lui demander; ce serait lui faire injure (1).

N'est-ce pas aussi, en suivant ces principes, ôter tout ce qui peut adoucir les peines de la vie? Sans doute ce regard particulier et immédiat de Dieu sur nous, qui nous mène comme par la main dans ses voies, et sans qu'il ne tombe pas un seul cheveu de nos têtes, est ce qui anime davantage notre espérance dans tous nos maux. Quoi! répondra une personne affligée, croyez-vous me consoler en me disant que je suis malheureuse, parce qu'il n'était pas

(1) Fénelon, *Réfutation du système*, p. 364.

digne de Dieu de m'aimer plus particulièrement qu'il n'a fait? Quand je vous propose l'exemple d'un père terrestre, qui a des soins particuliers que vous ne voulez pas attribuer à Dieu, vous dites que Dieu agit bien plus parfaitement, parce qu'il renferme dans les lois générales tout ce qu'une sagesse moins étendue aurait besoin de chercher par des providences particulières, et puis, quand je me plains de ce que les lois générales n'ont rien que de rigoureux pour moi, vous voulez que Dieu ne puisse pas suppléer à ce qui leur manque pour mes besoins en me le donnant par des volontés particulières; vous prétendez que je dois être bien aise d'être sacrifié à cette méthode simple et générale avec laquelle il gouverne les créatures. Quelle est donc cette Providence tant vantée, puisqu'il n'y en a point d'autre que le cours général de toute la nature, et que Dieu n'est non plus touché de nos maux que du changement des saisons (1). Cette doctrine se réfute d'elle-même par l'horreur qu'elle inspire.

La Providence, en un mot, est absolument détruite, si on ne la fait consister dans les volontés particulières que Dieu a pour accommoder à nos besoins les causes générales. Car on ne dit pas que c'est la Providence qui tient la terre suspendue, qui règle le cours du soleil et qui fait la variété des saisons ; on regarde ces choses comme les effets constants et nécessaires des lois générales que Dieu a mises d'abord dans la

(1) Fénelon, *Réfutation du système*, p. 383.

nature; mais ce qu'on appelle Providence, selon le langage des Écritures, c'est un gouvernement continuel qui dirige à une fin les choses qui semblent fortuites (1). »

Une Providence qui se perdrait dans les détails serait indigne de la majesté de Dieu; une Providence qui ne s'occuperait que de l'ensemble des êtres, sans avoir égard à chacun d'eux, manquerait de justice et de bonté. Dans le premier cas, le dogme de la Providence dégénère en un anthropomorphisme grossier; dans le second cas, il n'offre plus à l'esprit que le concept vide d'une force abstraite, ou l'odieuse image d'une puissance tyrannique.

Bossuet repousse également ces deux extrémités. « Un seul homme, dit-il, un seul animal, une seule plante suffit pour peupler toute la terre, et le dessein de Dieu est si suivi, qu'une infinité de générations ne sont que l'effet d'un seul mouvement continué sur les mêmes règles et en conformité du premier branle que la nature a reçu au commencement (2). » Mais il se hâte d'ajouter « que Dieu ne veut pas les choses en général seulement, qu'il les veut dans tout leur état, dans toutes leurs propriétés, dans tout leur ordre (3). »

« Que je méprise, s'écrie-t-il ailleurs, ces philosophes qui, mesurant les conseils de Dieu à leurs

(1) Fénelon, *Réfutation du système*, p. 381.
(2) Bossuet, t. XXII, p. 190.
(3) Idem, *ibid.*, p. 292.

pensées, ne le font auteur que d'un certain ordre général, d'où tout le reste se développe comme il peut ! Comme s'il avait à notre manière de ces vues générales et confuses, et comme si la souveraine intelligence pouvait ne pas comprendre dans ses desseins les choses particulières qui seules subsistent véritablement (1). »

A coup sûr Bossuet ne méconnaît pas les lois universelles qui s'étendent sur tous les êtres et les dirigent par un dessein suivi vers une commune fin ; mais il tient que la Providence sait, quand il lui plaît, avoir pour les individus des conduites particulières, et c'est lui qui, célébrant la mort de deux illustres princesses, a écrit cette phrase : « Il restait ce secret regard d'une Providence miséricordieuse, qui voulait rappeler Anne de Gonzague des extrémités de la terre (2), » et cette autre qui offense presque l'esprit étonné : « Si les lois de l'État s'opposent au salut éternel d'Henriette d'Angleterre, Dieu ébranlera tout l'État pour l'affranchir de ces lois. Il met les âmes à ce prix ; il remue le ciel et la terre pour enfanter ses élus (3). »

Comment croire après cela qu'on pût rien trouver dans le *Discours sur l'histoire universelle* qui favorisât le système des voies générales? Bossuet n'avait pas de peine à s'en défendre. « Il m'est aisé, écrivait-il à un disciple de Malebranche, de vous

(1) Bossuet, t. XI, p. 57.
(2) Idem, *ibid.*, p. 96.
(3) Idem, *ibid.*, p. 44.

montrer que les principes sur lesquels je raisonne sont directement opposés à ceux de votre système. Il y a bien de la différence à dire, comme je fais, que Dieu conduit chaque chose à la fin qu'il s'est proposée par des voies suivies, et de dire qu'il se contente de donner des lois générales, dont il résulte beaucoup de choses qui n'entrent qu'indirectement dans ses desseins. Et puisque, très attaché que je suis à trouver tout lié dans l'œuvre de Dieu, vous voyez, au contraire, que je m'éloigne de vos idées des lois générales, de la manière dont vous les prenez ; comprenez du moins une fois le peu de rapport qu'il y a entre ces deux choses. Sauvez-moi, par une profonde et sérieuse réflexion, la peine de m'expliquer ici davantage, et surtout ne croyez pas que je ne mette pas en Dieu des lois générales et un ouvrage suivi, sous prétexte que je ne puis me contenter de vos lois, plutôt vagues que générales, et plutôt incertaines et hasardeuses que véritablement fécondes (1). »

De même que les *Oraisons funèbres* démontrent avec éloquence comment Dieu sait user des voies particulières, de même le *Discours sur l'histoire universelle* nous apprend, par son harmonieuse unité, comment les effets les plus divers relèvent d'une même cause et concourent à un but définitif. C'est une explication de génie de la doctrine des voies générales.

(1) Bossuet, t. XXVI, p. 205.

« Qu'il est beau, remarque quelque part Pascal, de voir, par les yeux de la foi, Darius, Cyrus, Alexandre, les Romains, Pompée et Hérode agir, sans le savoir, pour la gloire de l'Évangile (1). »

Ces mots sont l'épigraphe du *Discours sur l'histoire universelle*. Bossuet, en rédigeant cet immortel ouvrage, a créé la philosophie de l'histoire, science merveilleuse, qui porte l'ordre et la lumière dans le chaos des dates et des faits, découvre un progrès continu au milieu des vicissitudes les plus contraires, et rend l'homme participant en quelque sorte des conseils de la divinité. On peut critiquer tel ou tel détail de cette vaste conception (2); la pensée fondamentale en reste inattaquable. Bossuet a vraiment pénétré les secrets « de cette céleste politique qui régit toute la nature, et qui, enfermant dans son ordre l'instabilité des choses humaines, ne dispose pas avec moins d'égards les accidents inégaux qui mêlent la vie des particuliers, que ces grands et mémorables événements qui décident de la fortune des empires (3). »

Aussi, en présence des trônes qui, « tombant les uns sur les autres avec un fracas effroyable, » s'écroulent, des générations qui se succèdent, du renouvellement perpétuel des choses humaines à travers les époques enchaînées, on répète, comme malgré soi, ces admirables paroles : « Dieu tient du

(1) Pascal, *Pensées*, 2ᵉ part., art. 12.

(2) Voltaire, *Essai sur les mœurs*, t. XVI, p. 240.

(3) Bossuet, t. VIII, p. 201.

plus haut des cieux les rênes de tous les royaumes; il a tous les cœurs en sa main : tantôt il retient les passions, tantôt il leur lâche la bride, et par là il remue tout le genre humain. Veut-il faire des conquérants? il fait marcher l'épouvante devant eux, et il inspire à eux et à leurs soldats une hardiesse invincible. Veut-il faire des législateurs? il leur envoie son esprit de sagesse et de prévoyance; il leur fait prévenir les maux qui menacent l'État, et poser les fondements de la tranquillité publique. Il connaît la sagesse humaine, toujours courte par quelque endroit : il l'éclaire, il étend ses vues, et puis il l'abandonne à ses ignorances; il l'aveugle, il la précipite, il la confond par elle-même; elle s'enveloppe, elle s'embarrasse dans ses propres subtilités, et ses précautions lui sont un piége. Dieu exerce, par ce moyen, ses redoutables jugements, selon les règles de sa justice toujours infaillible. C'est lui qui prépare les effets dans les causes les plus éloignées, et qui frappe ces grands coups dont le contre-coup porte si loin (1). »

Dieu est donc, et il est Providence, Providence de l'individu et Providence de l'univers. Terme de notre félicité, substance de notre raison, objet de notre volonté, comme il est tout pour les particuliers, il est tout pour la société. « Car tout homme qui reconnaîtra qu'il y a un Dieu infiniment bon, connaîtra en même temps que les lois, la paix publique,

(1) Bossuet, t. XXIII, p. 415.

la bonne conduite et le bon ordre des choses humaines doivent venir de ce principe (1). » C'est en lui que nous voyons avec toutes les autres vérités les règles invariables de nos mœurs ; et nous voyons qu'il y a des choses d'un devoir indispensable, et que dans celles qui sont naturellement indifférentes, le vrai devoir est de s'accommoder au plus grand bien de la société humaine (2). » C'est de lui que découle la justice qui fonde « ces lois particulières dont les unes sont naturelles, et les autres, que nous appelons positives, sont faites, ou pour confirmer, ou pour expliquer, ou enfin pour perfectionner les lumières de la nature (3). » C'est lui enfin « qui a formé tous les hommes d'une même terre pour le corps, et a mis également dans leur âme son image et ressemblance ; ne faisant des grands que pour protéger les petits, et ne donnant la puissance aux rois que pour procurer le bien public et être le support du peuple (4). »

Nous voyons par conséquent la société humaine appuyée sur ces fondements inébranlables : « un même Dieu, un même objet, une même fin, une origine commune, un même sang, un même intérêt, un besoin mutuel, tant pour les affaires que pour la douceur de la vie (5).

(1) Bossuet, t. XXII, p. 268.
(2) Idem, *ibid.*, p. 196.
(3) Idem, t. VIII, p. 685.
(4) Idem, t. XXV, p. 220.
(5) Idem, *ibid.*, p. 172.

C'est pourquoi l'homme est mis au milieu du monde, mystérieux abrégé du monde, afin que contemplant l'univers entier et le ramassant en lui-même, il rapporte uniquement à Dieu et soi-même et toutes choses; si bien qu'il n'est le contemplateur de la nature visible, qu'afin d'être l'adorateur de la nature invisible qui a tout tiré du néant par sa souveraine puissance (1). »

Que penser d'un État où l'autorité politique se trouverait établie sans aucune religion? « De tels États ne furent jamais. Les peuples où il n'y a point de religion sont en même temps sans police, sans véritable subordination et entièrement sauvages. Les hommes, n'étant point tenus par la conscience, ne peuvent s'assurer les uns les autres. Dans les empires où les histoires rapportent que les savants et les magistrats méprisent la religion et sont sans Dieu dans leur cœur, les peuples sont conduits par d'autres principes, et ils ont un culte public (2). Car le lien le plus étroit qui puisse être entre les hommes, c'est qu'ils peuvent tous en commun posséder le même bien, qui est Dieu (3). Il faut donc chercher le fondement solide des États dans la vérité, qui est la mère de la paix; et la vérité ne se trouve que dans la véritable religion (4). » Maximes vraiment profondes, et qui rachètent amplement les

(1) Bossuet, t. VIII, p. 292.
(2) Idem, t. XXV, p. 342.
(3) Idem, t. XXII, p. 210.
(4) Idem, t. XXV, p. 344.

imperfections et les faiblesses de la *Politique sacrée!*

Ainsi, « la nature humaine découvre en Dieu les règles de la justice, de la bienséance, de la société, ou pour mieux dire, de la fraternité humaine, et sait que si, dans tout le monde, parce qu'il est fait par raison, rien ne se fait que de convenable, elle, qui entend la raison, doit bien plus se gouverner par les lois de la convenance.

Elle sait que qui s'éloigne volontairement de ces lois est digne d'être réprimé et châtié par leur autorité toute puissante, et que qui fait du mal en doit souffrir.

Elle sait que le châtiment répare l'ordre du monde blessé par l'injustice, et qu'une action injuste qui n'est point réparée par l'amendement ne peut l'être que par le supplice.

Elle connaît donc par des principes certains ce que c'est que châtiment et récompense, et voit comment elle doit s'en servir pour les autres et en profiter pour elle-même.

C'est sur cela qu'elle fonde les sociétés et les républiques, et qu'elle réprime l'inhumanité et la barbarie.

Elle voit donc que tout est juste dans le monde, et par conséquent que tout y est beau, parce qu'il n'y a rien de plus beau que la justice.

Par ces règles enfin, elle connaît que l'état de cette vie, où il y a tant de maux et tant de désordres, doit être un état pénal, auquel doit succéder un autre état, où la vertu soit toujours avec le bon-

heur, et où le vice soit toujours avec la souffrance (1). »

En effet, « outre le rapport que nous avons du côté du corps avec la nature changeante et mortelle, nous avons d'un autre côté un rapport intime et une secrète affinité avec Dieu, parce que Dieu même a mis quelque chose en nous qui peut confesser la vérité de son être, en adorer la perfection, en admirer la plénitude; quelque chose qui peut se soumettre à sa souveraine puissance, s'abandonner à sa haute et incompréhensible sagesse, se confier en sa bonté, craindre sa justice, espérer son éternité (2).

Qui ne regarderait l'homme que par les yeux du corps, sans y démêler par l'intelligence ce secret principe de toutes nos actions, qui, étant capable de s'unir à Dieu, doit nécessairement y retourner, que verrait-il autre chose dans notre mort, qu'une vapeur qui s'exhale, que des esprits qui s'épuisent, que des ressorts qui se démontent et se déconcertent, enfin qu'une machine qui se dissout et se met en pièces (3)? »

Mais « l'âme étant faite à l'image de Dieu, et étant liée par son fond à son immortelle vérité, elle ne tient point son être de la matière, et n'est point assujettie à ses lois; de sorte qu'elle ne périt point, quelque changement qui arrive au-dessous d'elle

(1) Bossuet, t. XXII, p. 234.

(2) Idem, t. XI, p. 41.

(3) Idem, *ibid.*, p. 43.

et ne peut plus retomber dans le néant, si ce n'est que celui qui l'en a tirée, et qui l'ayant faite à son image, l'attache à lui-même comme à son principe, lâche la main tout à coup et la laisse aller dans cet abîme (1).

C'était faute de connaître Dieu que la plupart des philosophes n'ont pu croire l'âme immortelle, sans la croire une portion de la divinité, une divinité elle-même, un être incréé aussi bien qu'incorruptible, et qui n'avait non plus de commencement que de fin. Que dire de ceux qui croyaient la transmigration des âmes, qui les faisaient rouler des cieux à la terre, et puis de la terre aux cieux; des animaux dans les hommes et des hommes dans les animaux; de la félicité à la misère et de la misère à la félicité, sans que ces révolutions eussent jamais de terme ni d'ordre certain? Combien étaient obscurcies la justice, la providence, la bonté divine parmi tant d'erreurs! Et qu'il était nécessaire de connaître Dieu et les règles de sa sagesse, avant que de connaître l'âme et sa nature immortelle (2)! »

L'âme qui se connaît elle-même découvre dans sa propre nature un présage d'immortalité; l'âme qui connaît Dieu ne doute pas qu'elle doive être immortelle.

« Donc tout ne meurt pas en nous, tout n'est pas enterré. Le cercueil ne nous égale pas aux bêtes, et il y a quelque chose en nous qui est au-dessus. Con-

(1) Bossuet, t. VII, p. 88.
(2) Idem, t. XXIII, p. 210.

naître une première nature, adorer son éternité, admirer sa toute-puissance, louer sa sagesse, s'abandonner à sa providence, obéir à sa volonté, n'est-ce rien, en effet, qui nous distingue des bêtes (1)? »

C'est pourtant contre l'autorité de ces principes « que les Libertins se révoltent avec un air de mépris. Mais qu'ont-ils vu, ces rares génies, qu'ont-ils vu de plus que les autres? Quelle ignorance est la leur! et qu'il serait aisé de les confondre, si, faibles et présomptueux, ils ne craignaient d'être instruits! Car pensent-ils avoir mieux vu les difficultés à cause qu'ils y succombent, et que les autres, qui les ont vues, les ont méprisées? Ils n'ont rien vu, ils n'entendent rien; ils n'ont pas même de quoi établir le néant, auquel ils espèrent après cette vie; et ce misérable partage ne leur est pas assuré. Ils ne savent s'ils trouveront un Dieu propice ou un Dieu contraire. S'ils le font égal au vice et à la vertu, quelle idole! Que s'il ne dédaigne pas de juger ce qu'il a créé, et encore ce qu'il a créé capable d'un bon ou d'un mauvais choix : qui leur dira ou ce qui lui plaît, ou ce qui l'offense, ou ce qui l'apaise? Car où ont-ils deviné que tout ce qu'on pense de ce premier Etre soit indifférent, et que toutes les religions, qu'on voit sur la terre, lui soient également bonnes? Où ont-ils pris que la peine et la récompense ne soient que pour les jugements humains, et qu'il n'y ait pas en Dieu une justice dont

(1) Bossuet, t. VII, p. 64.

celle qui reluit en nous ne soit qu'une étincelle? Que s'il est une telle justice, souveraine et par conséquent inévitable, divine et par conséquent infinie, qui nous dira qu'elle n'agisse jamais selon sa nature, et qu'une justice infinie ne s'exerce pas à la fin par un supplice infini ou éternel (1)?

Mais réduisons ces raisonnements en peu de paroles. L'âme, née pour considérer les vérités immuables, et Dieu où se réunit toute vérité, par là se trouve conforme à ce qui est éternel.

En connaissant et en aimant Dieu, elle exerce les opérations qui méritent le mieux de durer toujours.

Dans ces opérations, elle a l'idée d'une vie éternellement bienheureuse, et elle en conçoit le désir. Elle s'unit à Dieu, qui est le vrai principe de l'intelligence, et ne craint point de le perdre en perdant le corps.

C'est ainsi que l'âme connaît qu'elle est née pour être heureuse à jamais, et aussi que, renonçant à ce bonheur éternel, un malheur éternel sera son supplice. Il n'y a donc plus de néant pour elle, depuis que son auteur l'a une fois tirée du néant pour jouir de sa vérité et de sa bonté; car comme qui s'attache à cette vérité et à cette bonté, mérite plus que jamais de vivre dans cet exercice et de le voir durer éternellement; celui aussi qui s'en prive et qui s'en éloigne mérite de voir durer dans l'éternité la peine de sa défection.

(1) Bossuet, t. XI, p. 94.

Ces raisons sont solides et inébranlables à qui les sait pénétrer ; mais le chrétien a d'autres raisons qui sont le vrai fondement de son espérance : c'est la parole de Dieu et ses promesses immuables (1). »

(1) Bossuet, t. XXII, p. 254.

CHAPITRE VI.

Théorie du Mysticisme.

Savoir que tout en nous n'est pas matière, soumettre notre activité et nos sens à la dictée souveraine d'une claire raison, trouver contre l'injustice et l'infortune un refuge assuré dans le dogme de la Providence, et par-delà cette vie misérable attendre l'immortalité comme un droit, ou la chérir comme une espérance, ce n'est point encore assez pour remplir la capacité de nos cœurs et charmer nos ardentes inquiétudes. Nés de Dieu et pour Dieu, nous voudrions, dans notre infirmité caduque, posséder Dieu lui-même, et entrer avec lui dans une intime et parfaite union.

C'est là du moins le vœu de ces âmes d'élite, qui, délivrées des préoccupations serviles, ne se contentent pas non plus d'une méditation oiseuse, et veulent atteindre en effet la fin suprême, vers laquelle tendent nos facultés. Spéculative et pratique à la fois, leur doctrine s'appelle le Mysticisme.

Le mysticisme est donc au fond une méthode par

laquelle l'homme s'efforce d'établir une société durable entre lui et Dieu, et de relier par un rapport immédiat le fini à l'infini. Il est facile dès lors de prévoir les dangers d'une pareille tentative. Car il faut, en unissant les deux termes de l'être, maintenir leur complète individualité. Autrement, l'union devient confusion, le monde des créatures s'évanouit en un phénoménisme inexplicable, le créateur est dégradé et le panthéisme découvre ses abîmes. C'est pourquoi il importe si fort de distinguer le vrai et le faux mysticisme. Or, nul ne les a mieux distingués que Bossuet, dans la longue et éclatante controverse qu'il soutint contre Fénelon.

D'accord en tout le reste, au point même que les doctrines philosophiques de Fénelon sur la nature de l'âme et des idées, sur la liberté et la Providence, ne font que reproduire les doctrines de Bossuet (1), ces deux grands évêques se séparent, lorsqu'ils viennent à expliquer les voies intérieures.

On ne se propose pas de refaire ici l'analyse déjà si bien faite du Quiétisme (2), ni d'entamer une discussion historique ou théologique; mais comme la théologie mystique emprunte en partie ses principes à la philosophie, c'est à l'examen de ces principes que l'on désire uniquement s'attacher, per-

(1) Voyez Fénelon, *Œuvres philosophiques*, édit. Charpentier.

(2) M. l'abbé Gosselin, *Histoire littéraire de Fénelon*, p. 184. et suivante.

suadé qu'une saine psychologie suffit à détruire la fausse spiritualité, aussi bien qu'à établir la spiritualité véritable.

Voyons d'abord comment Bossuet a su battre en brèche le système de Fénelon, et le décréditer par ses conséquences, après en avoir ruiné les fondements. Nous montrerons ensuite avec quelle science, quelle force et quelle vivacité ce polémiste vainqueur a mis en lumière ce qu'il y a d'éternel dans le mysticisme, qui n'est point illusion, amusement d'esprit et mirage d'un cœur désert.

Toutes nos passions se ramènent à l'amour, et l'amour tend au bonheur. Distinct de l'intelligence et de la liberté, l'amour reçoit de l'intelligence sa lumière, de la liberté son énergie, et de même que, sans la première, il marche à l'aventure et s'égare, sans la seconde, il languit et tombe dans un dépérissement affreux : rien de fini ne saurait le fixer. Pressée par l'aiguillon du désir, l'âme s'agite, divague à travers les créatures, et ne trouve le bonheur qu'elle poursuit que dans les embrassements de Dieu.

Cette doctrine, dont chacun expérimente en soi la vérité, que la philosophie légitime, que la poésie elle-même, cet écho des traditions et des croyances, transforme en mythes gracieux, ne contente pas les faux mystiques ; plus de raffinement leur est nécessaire, et voici comment ils subtilisent.

Sans doute Dieu seul est aimable, mais la plupart l'aiment d'un amour charnel et à cause du bonheur

terrestre qu'ils en attendent. D'autres portent plus haut leurs vues, et placent en Dieu leur souverain bonheur. Mais cet amour est égoïsme, qui se considère exclusivement soi-même, sans aucun regard vers Dieu, d'où il prétend tirer sa délectation. Que si l'on aime Dieu d'abord, espérant ensuite pour prix de cet amour la félicité que réclame impérieusement notre nature, Fénelon avoue qu'il y a là un commencement de vertu. Mais qu'on est loin de la perfection après laquelle il aspire! Car ce serait peu encore d'aimer Dieu uniquement pour lui-même, s'il naissait de cet amour la moindre impression de plaisir. Le véritable amour est l'amour pur, et l'amour pur, qui nous vide complétement de nous-mêmes, exige un désintéressement parfait (1). Ni la crainte des châtiments ni le désir des récompenses n'ont plus de part à cet amour. On n'aime plus Dieu ni pour le mérite, ni pour la perfection, ni pour le bonheur qu'on doit trouver en l'aimant. Dans l'état de la vie contemplative ou unitive, on perd tout motif intéressé de crainte et d'espérance (2). Dieu possède alors l'âme de telle sorte, que notre activité propre s'annule, et une passiveté complète succédant à une turbulente liberté, nous exerçons toutes les vertus distinctes, sans penser qu'elles sont vertus. L'âme n'a plus besoin de revenir à la méditation ni à ses actes méthodiques; car les actes discursifs et réfléchis sont propres à

(1) Bossuet, t. XXVIII, p. 539.
(2) Idem, t. XIX, p. 359.

l'exercice de l'amour intéressé. Indifférente à toutes choses, elle se tait, se tient en repos, et, ses puissances se trouvant enchaînées, elle souffre l'action divine, et s'enfonce, dégagée d'elle-même, dans la vague contemplation de l'être, dont elle n'ose déterminer les attributs, crainte de le dégrader. Ici commencent les pieux excès, les saintes folies, les amoureuses extravagances, et il se fait dans les dernières épreuves, pour la purification de l'amour, une séparation de la partie supérieure de l'âme d'avec l'inférieure, dont les actes sont d'un trouble entièrement aveugle et involontaire.

Tel est le précis de cette doctrine plus recherchée que solide, plus ingénieuse que profonde, plus capable de séduire les âmes délicates par des formules insaisissables au vulgaire que propres à les tourner à Dieu. Quand on la dégage ainsi des tours sinueux où elle s'enveloppe, se dissimule ou se perd, on voit clairement qu'elle se ramène à trois points principaux.

1° Le véritable amour est l'amour pur qui nous conduit à l'absolue indifférence.

2° L'acte du libre arbitre cède la place à l'action divine, et les puissances de l'âme restent suspendues.

3° On arrive enfin à l'extase, qui supprime toute pensée claire, distincte et réfléchie par une illumination directe, totale et confuse, et, divisant violemment notre être, laisse la partie inférieure en proie aux agitations les plus insensées, tandis que

la partie supérieure persiste, inaccessible à ce tumulte criminel et à cet indicible chaos (1).

Ce sont ces trois propositions essentielles que Bossuet va successivement soumettre à son impitoyable critique.

« D'abord imaginer un amour qui ne porte point de délectation, c'est imaginer un amour sans amour (2). Car la chose du monde la plus véritable, la mieux entendue, la plus éclaircie, la plus constante, c'est non seulement qu'on veut être heureux, mais encore qu'on ne veut que cela, et qu'on veut tout pour cela. C'est ce que crie la vérité, c'est à quoi nous force la nature (3); c'est la voix commune du genre humain, des chrétiens comme des philosophes (4).

Profane, ou sacré, la nature de l'amour est de désirer la possession assurée de ce qu'on aime (5). Saint Augustin l'avait parfaitement compris, qui partout exprime l'amour qu'on a pour Dieu par le terme de *frui*, jouir, qui enferme en soi la notion de la béatitude, puisqu'elle n'est précisément autre chose que la jouissance commencée ou accomplie de l'objet aimé. Saint Thomas, Hugues de Saint-Victor, et saint Bonaventure, ce séraphin embrasé d'amour, ne pensent pas autrement.

(1) Bossuet, t. XXIX, p. 138.
(2) Idem, t. XXVII, p. 86.
(3) Idem, t. XVIII, p. 509, 522.
(4) Idem, t. XIX, p. 303.
(5) Idem, t. XVII, p. 475.

Pour découvrir toute la beauté du mot béatitude, il faut considérer avec le même saint Augustin que l'idée de la béatitude est confusément l'idée de Dieu, que tous ceux qui désirent la béatitude, dans le fond désirent Dieu, et que ceux-là même qui s'écartent de ce premier être, le recherchent à leur manière sans y penser, et ne s'éloignent de lui que par un reste de connaissance qu'ils ont de lui-même; ainsi aimer la béatitude, c'est confusément aimer Dieu, puisque c'est l'amas de tout bien; et aimer Dieu, en effet, c'est aimer plus distinctement la béatitude (1).

Ce qui empêche éternellement qu'on ne puisse jamais vraiment séparer l'amour de la béatitude de la volonté d'aimer Dieu en lui-même et pour lui-même, c'est premièrement que notre béatitude n'est au fond que la perfection et l'immutabilité de notre amour, à quoi nous ne pouvons pas être indifférents, sans offenser l'amour même, et secondement que cette béatitude positivement n'est autre chose que la gloire même de Dieu, en tant qu'elle peut être l'objet de nos désirs (2).

Pour déraciner à fond l'illusion si absurde et si dangereuse du pur amour, il faut absolument déterminer que l'amour de Dieu, outre le motif primitif et principal de la gloire de Dieu, considéré en lui-même, a pour motif second et moins principal, et qui se rapporte à l'autre, Dieu comme commu-

(1) Bossuet, t. XVII, p. 661. Cf. t. XVIII, p. 523.
(2) Idem, t. XVIII, p. 13.

nicable et comme communiqué à sa créature; mais pour être le motif second et moins principal, ou même virtuel et implicite, il ne s'ensuit pas qu'il soit séparable (1). Cette séparation ne se fait que par la pensée, pendant que réellement et dans la pratique, on s'aide de tout, et celui-là est le plus parfait, qui absolument aime le plus, pour quelque motif que ce soit (2).

Peut-on, en effet, s'empêcher de nourrir secrètement dans son cœur le chaste amour de la récompense, qui est Dieu même, et cette récompense, au lieu d'affaiblir le pur amour, n'est-elle pas un moyen de l'enflammer, de l'accroître, de le purifier davantage? Peut-on être insensible au désir de cet amour éternel qui rend les hommes bienheureux? Si l'on dit que le désir de cet amour, au lieu d'enflammer l'amour pur, l'affaiblit et le dégrade, ou qu'on le puisse séparer de l'amour de Dieu, on confond toutes les idées de la Raison et de la Foi (3).

L'idée de la récompense ne rend pas l'amour plus intéressé, puisque la récompense qu'il désire n'est autre chose que celui qu'il aime, et qu'il ne lui demande ni honneurs, ni richesses, ni plaisirs, ni aucun des biens qu'il donne, pour s'y arrêter, mais lui-même.

Ce n'est qu'un rengorgement, et, si l'on permet

(1) Bossuet, t. XIX, p. 231.
(2) Idem, t. XVIII, p. 178.
(3) Idem, t. XIX, p. 236. Cf. p. 279.

ce mot, qu'une redoublance de la possession de Dieu, qui fait le fond de cette récompense, qui n'est point dégradante, ravilissante et déshonorante, mais perfectionnante, et en effet si noble, que ce n'est point un intérêt, ou, si c'en est un, le désintéressement n'est pas meilleur (1). Ainsi, lorsque saint Augustin veut épurer l'amour et le rendre désintéressé, loin de penser à le détacher de la vision de Dieu, il en met le désintéressement à désirer de posséder Dieu et de le voir (2). L'amour donc sera pur au souverain degré, quand il mettra son bonheur en Dieu (3).

Tout autre amour pur n'est qu'un fantôme; à force de vouloir affiner l'amour, on le voit se perdre entre ses mains; on sort de mesure, on donne dans l'illusion, dans l'amusement, dans la présomption, et l'on se perd dans les nues où l'on n'embrasse qu'une ombre, au préjudice du corps de la vérité (4).

Ces raffinements, introduits dans le mysticisme, ne sont pas de peu d'importance. L'homme à qui l'on veut faire croire qu'il peut n'agir pas par ce motif d'être heureux, ne se connaît plus lui-même, et croit qu'on lui en impose en lui parlant d'aimer Dieu, comme en lui parlant d'aimer sans le dessein d'être heureux, de sorte qu'il est porté à mépriser

(1) Bossuet, t. XVII, p. 663.
(2) Idem, t. XVIII, p. 17.
(3) Idem, *ibid.*, p. 543.
(4) Idem, *ibid.*, p. 282. Cf. t. XXII, p. 11.

le mysticisme comme une chose trop alambiquée, ou il s'accoutume en tout cas à le mettre dans des phrases et des pointilles (1).

Encore un coup, qu'on réfléchisse sur la nature de l'amour. Tout amour est essentiellement unitif, ou plutôt c'est l'union même de celui qui aime avec son objet (2). Les faux mystiques renoncent au bonheur de cette union, et s'en détournent comme d'un intérêt détestable. Or imaginer de l'amour, où l'on consente dans le fond d'être désuni, sans se posséder l'un l'autre, n'est-ce pas vouloir ôter à l'amour sa propre nature (3)?

Pour faire un acte de pur amour, il faudrait même oublier qu'on a un Dieu qui gouverne les choses humaines, qui connaît dans le fond des cœurs, si on l'aime ou non, qui punit et qui récompense; il faudrait, dans le temps qu'on aime Dieu, séparer de lui tous ces attributs, le regarder comme un dieu qui ne sait et ne fait ni bien ni mal, qu'il faudrait servir néanmoins à cause de l'excellence de sa nature parfaite, comme disaient les Épicuriens chez Diogène Laërce. Il faudrait même un dieu au-dessous du dieu d'Épicure, puisque celui-ci, non content de sa parfaite indifférence pour le bien et pour le mal, prendrait plaisir à rendre éternellement malheureux ceux-là même qui l'aimeraient. Voilà toutes les questions ou métaphysiques, ou raffinées

(1) Bossuet, t. XVII, p. 660.
(2) Idem, t. XIX, p. 312.
(3) Idem, *ibid.*, p. 315.

au-dessus de toute métaphysique, par où il faudrait faire passer une âme simple, pour produire un acte de pur amour (1).

Ces sublimités irrégulières introduisent d'ailleurs l'indifférence à être heureux ou malheureux; d'où naît dans la créature une entière indépendance de tous les jugements de Dieu, qui ne peut faire ni bien ni mal à ceux que ni le bonheur, ni le malheur, ni l'être même ou le non-être n'intéressent en aucune sorte, puisqu'ils mettent la perfection à s'élever au-dessus de tout intérêt. Que répondre? car ces prétendus parfaits sont en effet au-dessus du bonheur et du malheur même éternel : ce sont des dieux indépendants de Dieu même, ou sans y être, ils s'y mettent en paroles seulement, et, par un vain effort de leur esprit, ils ajoutent l'enflure à l'erreur (2). Un faux acquiescement à la volonté de Dieu opère ces sentiments inconnus jusqu'ici aux chrétiens, et les mène à un repos insensible que Dieu ne veut pas. Tous ces sentiments sont excessifs. C'est par cette funeste indolence qu'au lieu de haïr le péché comme nous étant nuisible, on le hait comme Dieu, à qui il ne peut pas nuire, le hait lui-même : ainsi on se familiarise avec le péché, en le regardant plutôt comme permis dans l'ordre des décrets de Dieu, que comme défendu par ses commandements (3).

(1) Bossuet, t. XXIII, p. 515.

(2) Idem, t. XIX, p. 342.

(3) Idem, t. XVII, p. 604.

De là cette multitude de prétendus passifs qui inondent le monde ; car de l'indifférence à la passiveté il n'y a qu'un pas (1).

Les nouveaux mystiques, dit Bossuet, se font un jargon que je ne comprends pas ; ils parlent trop de passiveté (2). L'oraison passive des vrais mystiques n'est pas toujours la suppression de toute action même libre, mais seulement de tout acte qu'on appelle discursif, et où le raisonnement procède d'une chose à l'autre (3). Le premier fondement des nouveaux mystiques, ajoute-t-il encore, est que l'oraison passive emporte la suppression des actes ; il faut distinguer : Elle emporte la suppression des actes discursifs, ou de quelques autres dans le temps de l'oraison seulement, je l'avoue. Elle emporte la suppression de tous actes généralement et en tout temps, en sorte que l'âme demeure réduite à une perpétuelle passiveté, sans jamais s'exciter elle-même aux actes de piété, je le nie. On me permettra du moins une fois cette sèche, mais véritable distinction, où consiste la différence précise entre les vrais et les faux mystiques (4).

N'est-il pas dangereux, en effet, d'établir un certain état où l'on soit presque toujours guidé par instinct, en éloignant tous les actes qu'on appelle

(1) Cf. Bossuet, t. XVII, p. 595.
(2) Idem, t. XXVII, p. 354.
(3) Idem, t. XVII, p. 523.
(4) Idem, *ibid.*, p. 531.

de propre industrie et de propre effort (1)? Et lorsqu'on dit qu'on est sans actes, ne faut-il pas bien prendre garde à ce que l'on entend par actes? Car assurément, quand on parle ainsi, le plus souvent on ne sait ce qu'on dit (2). Ni les Angèle, ni les Catherine, celle de Sienne et celle de Gênes, les Avila, les Alcantara, ni les autres âmes de la plus pure et de la plus haute contemplation n'ont jamais cru être complétement passives, mais par intervalles, et souvent rendues à elles-mêmes, elles ont agi de la manière ordinaire. Une perpétuelle passiveté est une fausse passiveté (3). Un faux repos abuse les nouveaux spirituels, une fausse idée d'acte continu et de perpétuelle passiveté entretient en eux une hypocrisie étonnante (4). On trouve dans saint Denys la contemplation à toutes les pages, mais nulle part dans cet acte uniforme et irrévocable aussi bien qu'irréitérable où ils la mettent. On y trouve les illustrations, sur-illustrations, unions et sur-unions, simplifications, réductions en unité et le reste, mais jamais les impuissances de faire des actes. Au contraire, tout y est plein de demandes, d'actions de grâces, de désirs du bien. En un seul endroit, il parle de passiveté, en insinuant les extases et les ravissements de son Hiérophée, qui non seulement *avait appris*

(1) Bossuet, t. XVIII, p. 232.
(2) Idem, t. XXVII, p. 43.
(3) Idem, t. XVII, p. 585.
(4) Idem, *ibid.*, p. 620.

par la doctrine, mais encore *avait souffert*, c'est-à-dire expérimenté les choses divines. C'est à ce seul mot que toutes les passivetés des mystiques doivent leur naissance (1).

Quoi qu'il en soit de cette origine au moins contestable de la passiveté, l'homme passif des nouveaux mystiques est si plein, que loin d'avoir à faire aucun effort, il ne pousse pas même un seul désir et ne fait à Dieu aucune demande (2). Il n'a qu'un seul acte continué de contemplation qui ne se peut ni ne se doit renouveler, ni réitérer, si ce n'est quand on est sorti de la voie, surtout par quelque réflexion. Avec cet acte il n'est pas permis d'user du libre arbitre pour en produire quelque action, rien autre chose n'étant permis que d'attendre uniquement ce que Dieu voudra exciter en nous (3).

De cette manière les faux mystiques, par le laisser-faire, introduisent la passiveté. C'est ce qui se confirme encore par les paroles où ils prétendent prouver la passiveté en ce que l'âme *est agie*, où ils regardent manifestement le passage de saint Paul : « Tous ceux qui sont mus et agis par l'esprit de Dieu sont des enfants de Dieu. » Mais si c'est là être passif, tout chrétien, touché de Dieu, le sera toujours. Car non seulement toute âme chrétienne qui agit bien *est mue et agie*, comme parle saint

(1) Bossuet, t. XVIII, p. 149.

(2) Idem, *ibid.*, p. 67.

(3) Idem, *ibid.*, p. 59.

Paul, mais encore elle est tirée (nul ne peut venir à moi que mon Père ne le tire) (1). Elle est excitée et s'excite elle-même, elle est poussée et se pousse elle-même, elle est mue de Dieu et se meut elle-même; et c'est en tout cela que consiste ce que saint Augustin appelle l'effort du libre arbitre. Dans cet état, qui est l'état commun du chrétien, il n'est pas permis, pour agir, d'attendre que Dieu agisse en nous et nous presse; mais il faut autant agir, autant nous exciter, autant nous émouvoir, que si nous devions agir seuls. Qu'y a-t-il donc de plus dans l'état passif? Il y a de plus que la manière actuelle d'agir est entièrement changée, c'est-à-dire qu'au lieu que dans la vie commune on met toutes ses facultés et tous ses efforts en usage, dans le moment de l'état passif, on est entraîné par une force majeure, et que la manière d'agir naturelle est entièrement absorbée, ce qui fait qu'il n'y a plus ni discours, ni propre industrie, ni propre excitation, ni propre effort. De là il suit que l'état passif ne regarde que certains moments, et entre autres ceux de l'oraison actuelle, et non tout le cours de la vie (2). En effet, peut-on venir à bout, quelque bel acte qu'on fasse, de se dessaisir éternellement du libre arbitre que Dieu nous a donné et qu'il ne veut point nous ravir en cette vie (3)?

L'acte continu et perpétuel des faux mystiques

(1) Bossuet, t. XVIII, p. 84.
(2) Idem, t. XXVII, p. 708.
(3) Idem, t. XVII, p. 379.

est une si vraie continuation du libre arbitre, qu'il ne faut plus le renouveler après toutes les distractions qui ne sont pas volontaires, ni même après le sommeil; d'où il s'ensuivrait que cet état étant toujours libre, il serait toujours méritoire (1). D'ailleurs, en ne faisant rien et demeurant en pure attente passive de l'œuvre de Dieu, on est assuré que tout ce qui vient de la pensée est de lui, ce qui est une illusion et une disposition à prendre pour Dieu tout ce qu'on pensera, c'est-à-dire le fanatisme (2). Enfin, si tout ce qui arrive est ordonné de Dieu, en poussant ces paroles dans toute leur étendue, le péché y sera compris (3).

Réfléchir, c'est être attentif, et l'attention vient d'un acte de la volonté qui la fixe (4). C'est pourquoi la nouvelle spiritualité rejette les réflexions; car réfléchir, c'est se reprendre soi-même, et faire sur soi-même un retour à la fois actif et intéressé. Il faut donc n'avoir plus que des actes directs et sans réflexion, d'où suit qu'on n'a plus d'acte aperçu. Les âmes dès lors, suivant à l'aveugle les mouvements directs qu'on leur donne dans certains états pour inspirés, iront partout où les poussera leur instinct avec une rapidité sans bornes. Il est pourtant véritable, tant cet état est peu naturel, qu'on ne cesse de réfléchir, en disant qu'on ne réfléchit

(1) Bossuet, t. XVII, p. 517.
(2) Idem, t. XVIII, p. 119.
(3) Idem, t. XVII, p. 445.
(4) Idem, t. XXVII, p. 359.

pas, et quand cette âme non réfléchissante dit tout court : *Je ne suis plus en état de me regarder*, c'est dans la plus apparente extinction des réflexions une des réflexions les plus affectées sur soi-même et sur son état ; car la réflexion est une force de l'âme, et l'attribuer si universellement à la faiblesse, c'est un manifeste paralogisme, bien qu'en général la réflexion soit une imperfection de la nature humaine, puisqu'on ne la trouve point dans la divinité. La réflexion affermit nos actes, et cet affermissement nous est nécessaire tant que nous sommes dans cette vie, où nous ne voyons qu'en partie, c'est-à-dire imparfaitement. De la faiblesse de nos vues vient celle de nos résolutions. En cet état, Dieu a voulu mettre dans l'esprit humain la force, pour ainsi parler, de redoubler ses actes par la réflexion, pour donner de la fermeté à ses mouvements directs. Ainsi les actes directs ont quelque chose de plus simple, de plus naturel, de plus sincère peut-être, qui vient plus du fond, si vous voulez ; mais les réflexions qui ont la force de les confirmer, venant par-dessus, rendent nos résolutions inébranlables. C'est pourquoi la réflexion est appelée l'œil de l'âme, parce que l'acte direct n'étant pas le plus souvent assez aperçu, la réflexion, en l'apercevant, l'affermit avec connaissance et comme par un jugement confirmatif (1).

Les faux mystiques néanmoins bannissent la ré-

(1) Bossuet, t. XVII, p. 450.

flexion comme un état discursif, et tandis que le concours de plusieurs idées successives est nécessaire pour exprimer Dieu à notre manière imparfaite, ils ne veulent considérer que l'unique idée de l'Être (1). Il leur faut une notice générale et confusé de Dieu sans attributs, ni absolus, ni relatifs. Mais que ces raffineurs sont grossiers! Ils ne songent plus que Dieu n'est pas saint, ni sage, ni puissant, comme le sont les créatures par des dons particuliers; mais qu'en étant tout par lui-même et par sa propre substance, toute l'infinité de ce premier Être se voit dans chacune de ses perfections. Ce n'est donc pas les partager, comme le disent trop charnellement ces téméraires spéculatifs, que de les considérer par des vues distinctes; c'est, au contraire, les réunir et seulement aider la faiblesse humaine, qui ne peut pas tout porter à la fois (2). Car on ne sort jamais des attributs de Dieu, qu'on n'y rentre d'un autre côté et peut-être plus profondément (3). Toutes les créatures, converties en langues et en voix, n'en peuvent parler comme il faut (4). Aussi bien, qui peut se vanter de connaître certainement en cette vie l'essence ou la substance d'aucune chose créée, quelle qu'elle soit? Toutes les fois qu'on veut se guinder au-dessus des nues, on s'y perd. N'est-ce pas une étrange ignorance de

(1) Bossuet, t. XVIII, p. 70.
(2) Idem, t. XVII, p. 408.
(3) Idem, t. XXVII, p. 153.
(4) Idem, *ibid.*, p. 6.

dire que les attributs de Dieu empêchent l'accès auprès de Dieu et le repos dans son essence (1)? Mieux on connaît Dieu et plus on l'aime, et il n'y a rien de si certain que ce principe, que l'amour présuppose quelque connaissance et qu'il l'augmente. Une lumière plus sombre est changée par l'amour en une lumière plus claire, une lumière plus variable en une lumière plus fixe, une lumière plus resserrée en une lumière plus étendue, et ainsi du reste; et cette nouvelle lumière que produit l'amour s'augmente encore et ainsi jusqu'à l'infini (2). Cependant, par une erreur également opposée à la théologie et à la philosophie, les nouveaux mystiques en viennent à cette extrémité, de diviser l'âme en partie haute et en partie basse, pour reléguer la réflexion dans la partie inférieure (3). L'âme, dans cette séparation, conserve, avec l'espérance parfaite, un plein et parfait désespoir (4). Il s'ensuit que les vertus peuvent être ensemble avec tous les vices qui leur sont opposés, ce qui ouvre la porte aux abominations que néanmoins on établit par la force des principes, et par les conséquences claires et évidentes qui s'ensuivent (5). L'extase désormais n'a plus de délire qu'on ne doive excuser, et les faux mystiques s'accordent avec les Libertins.

(1) Bossuet, t. XVII, p. 398.
(2) Idem, t. XXVII, p. 358.
(3) Idem, t. XVIII, p. 503.
(4) Idem, *ibid.*, p. 201.
(5) Idem, *ibid.*, p. 203, 259.

Ces propositions, conclut Bossuet, sont les fruits d'une vaine dialectique, d'une métaphysique outrée, et il déplore ces vaines subtilités, cette théologie vide de choses et sans utilité, un génie sublime rabaissé à des spéculations basses et futiles, une élégance de style employée à décorer un faux culte (1).

Résumons maintenant en peu de mots cette ardente polémique, et marquons-en les résultats.

Entre l'amour mercenaire qui consiste à aimer Dieu uniquement par rapport à nous, et l'amour pur qui consiste à l'aimer uniquement par rapport à lui, se trouve l'amour vrai qui consiste à aimer Dieu tout ensemble, par rapport à lui et par rapport à nous.

En second lieu, l'union de la substance de l'âme à Dieu, indépendamment de ses puissances et de ses opérations, ne se comprend pas (2). Dans quelques rares circonstances, et par instants, l'activité propre peut, il est vrai, fléchir ; mais il faut toujours s'aider des puissances, sans en supposer jamais la suspension ou la ligature totale (3). La sainte indifférence que l'on s'efforce d'introduire ne serait autre chose que l'indifférence d'une statue (4), et l'imperturbabilité des philosophes (5). L'âme,

(1) Bossuet, t. XXVIII, p. 13.
(2) Idem, t. XVIII, p. 129.
(3) Idem, t. XVII, p. 536. Cf. t. XXIX, p. 138.
(4) Idem, *ibid.*, p. 567.
(5) Idem, t. XVIII, p. 81.

en définitive, serait pierre, ou serait Dieu (1).

Supprimer enfin la réflexion comme intéressée, inquiète et discursive, s'attacher à l'idée pure de l'être, au lieu de considérer les attributs divins, diviser l'âme d'avec elle-même, et, par un mépris calculé, assurer au désordre l'impunité, c'est là une spiritualité présomptueuse qui précipite dans d'inévitables misères. Tout s'y réduit à la passiveté, et l'idée d'une perpétuelle passiveté mène bien loin. Elle faisait croire aux Béguards qu'il ne fallait que cesser d'agir, et qu'alors, en attendant que Dieu remuerait les cœurs, tout ce qui leur viendrait serait de lui. C'est aussi le principe des nouveaux mystiques. On ne sait que trop comment les désirs sensuels se présentent naturellement. Je ne dirai pas non plus, s'écrie Bossuet pieusement ému, où mènent ces fausses idées de retour à la pureté de notre origine et du rétablissement de l'innocence d'Adam. J'omettrai tout ce qu'on cache et qu'on insinue sous le nom de simplicité et d'enfance, d'obéissance trop aveugle et de néant. Faites-moi oublier, Seigneur, les mauvais fruits de ces mauvaises racines que j'ai vues autrefois germer dans le lieu saint : l'horreur m'en demeure, et je ne retourne qu'à regret ma pensée vers ces opprobres des mœurs (2).

En réfutant les erreurs de Fénelon, Bossuet réfutait les erreurs fort anciennes et toujours les mêmes

(1) Bossuet, t. XVII, p. 500.
(2) Idem, *ibid.*, p. 619.

du faux mysticisme, et le *Quietismus redivivus* montre assez comment s'accorde le livre des *Maximes* avec les imaginations de Malavalle, de Molinos et de madame Guyon (1). Sans doute le langage de l'archevêque de Cambrai dépassa souvent sa pensée, et ses excès vinrent surtout de ce qu'il employa, comme il l'avoue lui-même, le style du cœur au lieu du style de l'esprit (2), ou, comme le lui reproche son adversaire, de ce qu'il n'aima pas mieux s'appliquer à bien définir les mots pour parler conséquemment, que de les tordre après coup pour se sauver comme il pouvait (3). Mais c'est en vain que, par un minutieux rapprochement de textes, on voudrait concilier ses sentiments avec ceux de l'évêque de Meaux. Fénelon et Bossuet diffèrent essentiellement sur le fond des choses. La doctrine de Fénelon, en effet, reste alambiquée et stérile, quand elle n'est pas erronée; la doctrine de Bossuet, au contraire, utile pour la pratique, convient avec les notions les plus claires de la philosophie, et aussi, comme le prouvent les deux traités *Mystici in tuto* et *Schola in tuto*, avec les principes de la théologie et de la tradi-

(1) Bossuet, t. XXVIII, p. 229, *Lettre à l'abbé Bossuet* : « Il faudra faire voir que ce n'est point une pointille de dispute théologique, mais qu'il s'agit d'une erreur qui irait comme celle de Molinos, qui n'y est que déguisée, à la subversion du culte de Dieu. » Cf. idem, t. XVIII, p. 657, *Quietismus redivivus*.

(2) *Histoire de la vie et des ouvrages de Fénelon*, par M. de Ramsay. Amsterdam, 1727, p. 68.

(3) Bossuet, t. XVIII, p. 493.

tion (1). Il n'est pas jusqu'au point décisif de l'amour, sur lequel Bossuet se trouva en opposition avec la plupart des docteurs de son temps (2), où il ne nous semble professer l'opinion la plus sensée et la plus vraie; car, si dans un acte d'amour on peut faire une abstraction momentanée et passagère du motif de béatitude, il y a au fond inséparabilité des motifs primaires et secondaires de l'amour. Le désir du bonheur est même d'autant plus vif dans cet acte d'apparente abnégation, qu'il est plus secret et plus caché (3).

On sait que la controverse du Quiétisme ne fut pas une querelle personnelle, ni même une simple question d'école. Le grand siècle s'en émut, les politiques s'alarmèrent, les littérateurs prirent parti, et les philosophes y virent un des plus graves problèmes qui se puissent agiter. Bossuet, par son ascendant irrésistible, avait rallié les esprits à un avis presque unanime.

Boileau composait pour lui son *Épître de l'amour de Dieu* (4), où il répète en vers forts les plaintes de l'évêque de Meaux contre les nouveaux mysti-

(1) Bossuet, t. XVIII, p. 543, 586.

(2) M. l'abbé Gosselin, *Histoire littéraire de Fénelon*, p. 233.

(3) Bossuet, t. XVIII, p. 581.

(4) Idem, t. XXVI, p. 300, *Lettre à l'abbé Renaudot* : « Si je me fus trouvé ici, quand vous m'avez honoré de votre visite, je vous aurais proposé le pèlerinage d'Auteuil avec M. l'abbé Boileau, pour aller entendre de la bouche inspirée de M. Despréaux l'hymne céleste de l'amour divin. »

ques, ces esprits grossiers et pesants dans leur prétendue subtilité :

C'est ainsi quelquefois qu'un indolent mystique,
Au milieu des péchés tranquille fanatique,
Du plus parfait amour pense avoir l'heureux don,
Et croit posséder Dieu dans les bras du démon (1).

Malebranche, de son côté, se défendait d'avoir, sur le mysticisme, une doctrine différente de celle que Bossuet venait de faire prévaloir, et désavouait hautement le père Lami (2). « Prévenu, comme je le suis, disait-il, d'estime et d'amitié pour l'auteur de la *Connaissance de soi-même*, il me fallait de bonnes raisons, ou du moins que je crusse telles, pour m'éloigner de ce qu'il pense sur l'amour désintéressé (3). » Il posait, en conséquence, dans son *Traité de l'amour de Dieu*, les distinctions les plus radicales et les principes les plus sûrs, désireux sans doute de faire oublier les anciens griefs qu'avait suscités contre lui le *Traité de la nature et de la grâce*. Combattu par Fénelon au nom de Bossuet (4), c'était au nom de Bossuet qu'il combattait à son tour Fénelon lui-même (5). « Il y a plaisir et

(1) Boileau, *Épître XII*.

(2) Le P. Lami avait publié, en 1697, le troisième tome de son *Traité de la connaissance de soi-même*, où il soutenait fortement contre Abbadie, *l'amour désintéressé*, et citait avec éloge deux passages des *Conversations chrétiennes* du P. Malebranche en faveur de cet amour.

(3) Malebranche, *Traité de l'amour de Dieu*, édit. Charpentier, 1re série, p. 471.

(4) Voyez le chapitre v.

(5) L'auteur de l'article MALEBRANCHE, dans la *Biographie uni-*

plaisir : plaisir éclairé, lumineux, raisonnable, qui porte à aimer la vraie cause qui le produit, à aimer le vrai bien, le bien de l'esprit; plaisir confus qui excite de l'amour pour des créatures impuissantes, pour les faux biens, pour les biens du corps. Le premier nous faisant aimer ce que nous devons raisonnablement aimer, il nous rend plus parfaits aussi bien que plus heureux. Le second nous corrompt, parce qu'il nous fait aimer ce que l'ordre nous défend d'aimer (1). » En effet, « l'amour de Dieu, même le plus pur, est intéressé en ce sens qu'il est excité par l'impression naturelle que nous avons pour la perfection et pour la félicité de notre être. N'en voilà que trop, ce me semble, concluait Malebranche, pour prouver que je ne suis pas dans le sentiment qu'on a voulu m'attribuer, et que ce n'est pas sans raison que je ne veux pas m'y rendre (2). »

Leibniz lui-même s'accordait, sans le savoir (3), avec Bossuet. « La question que vous dites être chez

verselle, assure que le *Traité de l'amour de Dieu* réconcilia Malebranche et Bossuet. D'autre part, Fénelon écrivait au P. Lami, qui avait reçu défense de répondre à Malebranche : « Je ne comprends pas comment le P. Malebranche veut écrire contre un auteur à qui on a fermé la bouche. L'amour-propre bien éclairé sur ses intérêts (s'il y en avait un tel au monde) suffirait pour ne jamais prendre un si mauvais parti. Je vous trouve fort heureux de n'avoir qu'à vous taire en obéissant. » (Lettre du 13 décembre 1700.) Voyez *l'Histoire de Fénelon* par M. de Bausset, t. III, p. 268.

(1) Malebranche, *Traité de l'amour de Dieu*, p. 455.

(2) Idem, *ibid.*, p. 471.

(3) Leibniz, t. V. p. 189 : « Plus placuit orbi incomparabilis Fe-

vous sur l'amour de Dieu, écrivait-il à Thomas Burnet, est aussi agitée en France entre l'archevêque de Cambrai, précepteur du duc de Bourgogne, et l'évêque de Meaux, ci-devant précepteur du Dauphin. Il y a longtemps que j'ai examiné cette matière, car elle est de grande importance, et j'ai pensé que, pour décider de telles questions, il faut avoir de bonnes définitions. On trouve une définition de l'amour dans la préface de mon code diplomatique, où je dis : *Amare est felicitate alterius delectari :* aimer, c'est trouver son plaisir dans la félicité d'autrui ; et par cette définition, on peut résoudre cette grande question : comment l'amour véritable peut être désintéressé, quoique cependant il soit vrai que nous ne faisons rien que pour notre bien. C'est que toutes ces choses que nous désirons par elles-mêmes et sans aucune vue d'intérêt, sont d'une nature à nous donner du plaisir par leurs excellentes qualités ; de sorte que la félicité de l'objet aimé entre dans la nôtre. Ainsi on voit que la définition termine la dispute en peu de mots (1). »

M. Bordas a remarqué avec justesse, dans son ouvrage sur *le Cartésianisme*, qu'il existe un rap-

nelonius Telemacho edito, quam sententia *de amore puro* vulgata : quanquam fatendum quoque, nec pro eo defendendo monachum Benedictum D. Lami, nec pro eo impugnando episcopum Meldensem et Malebranchium rei fecisse satis, et in debita luce posuisse, eo quod rectam et accuratam veri amoris definitionem non dederunt. »

(1) Leibniz, *Op.*, t. VI, p. 254. Cf. t. V, p. 127. *Lettre de Leibniz à M. Magliabecci.* Cf. *Lettre de Leibniz à l'abbé Nicaise*, publiée par M. Cousin, *Fragments de philosophie moderne*, p. 329.

port entre le mysticisme et la théorie des idées (1). Toutefois, ce serait s'arrêter à la surface que de ne pas chercher dans la théorie cartésienne de la substance l'origine philosophique du faux mysticisme au dix-septième siècle. Ce fut Descartes qui, en attribuant à l'âme la pensée pour essence et au corps l'étendue, prépara Spinoza, précipita Malebranche et compromit Fénelon; car ces philosophes, à son exemple, refusent tous aux créatures une activité causatrice. Leibniz avait parfaitement vu le mal à la fois et le remède, lorsqu'il fondait l'espoir d'une complète rénovation de la science sur la réhabilitation seule de l'idée de force (2). Bossuet abondait dans le sens de Leibniz, et en même temps qu'il rédigeait le *Traité des causes*, il se plaignait à son illustre correspondant de ce que « les disciples de Descartes avaient fort embrouillé les idées de leur maître (3). Les siennes mêmes, continuait-il, n'ont pas été fort nettes, lorsqu'il a conclu l'infinité de l'étendue par l'infinité de ce vide qu'on imagine hors du monde; en quoi il s'est fort trompé. Et je crois que de son erreur on pourrait induire, par conséquences légitimes, l'impossibilité de la création et de la destruction des substances, quoique rien au monde ne soit plus contraire à l'idée de l'Être parfait que ce philosophe prend

(1) M. Bordas, *le Cartésianisme*, t. I, p. 221.
(2) Voyez le chapitre Iᵉʳ.
(3) Bossuet, t. XXVI, p. 277.

pour principal moyen de l'existence de Dieu (1). »

C'est ainsi que Bossuet, sans admettre ni la passiveté, ni l'indéfectibilité des substances, rend aux esprits de son siècle, quand ils semblent l'avoir perdu, le sens pratique sans lequel la théologie n'est plus qu'un tissu d'imaginations humaines, et la philosophie qu'un exercice de rhéteurs. Sa critique, d'ailleurs, n'est pas négative, et, en opposition à la doctrine qu'il attaque, on est toujours sûr de trouver une doctrine qu'il défend. C'est pourquoi, si le faux mysticisme n'a jamais eu de plus rude adversaire que l'évêque de Meaux, jamais aussi le vrai mysticisme n'a rencontré un plus éloquent interprète. Bossuet parle de spiritualité avec tant de plénitude, il en développe les maximes avec tant d'abandon, et en célèbre avec un tel enthousiasme les merveilleux effets, que des écrivains étrangers à ces matières ont pu croire qu'irréprochable en théorie, il ne l'était point dans la pratique (2). Cette accusation grossière n'a pas manqué d'être relevée comme elle devait l'être (3). A de froides déclamations on a répondu par des textes irréfragables, et les *Lettres de direction* de ce grand homme ont bien fait voir qu'il n'excellait pas moins à conduire les âmes qu'à réduire les ardélions et les téméraires. De ces textes réunis et coordonnés ressort

(1) Bossuet, t. XXVI, p. 277.

(2) M. Michelet, *Du Prêtre, de la Femme et de la Famille*, c. 9, p. 184.

(3) M. Saisset, *Philosophie et Religion*, p. 228, et Note *C*; *Du prétendu quiétisme de Bossuet*, p. 337.

la doctrine mystique la plus autorisée. Il nous reste à en donner une succincte, mais fidèle exposition.

« L'âme est une chose faite à l'image et à la ressemblance de Dieu ; c'est là sa nature, c'est là sa substance. Dieu est heureux ; l'âme peut être heureuse. Dieu est heureux en se possédant lui-même, l'âme est heureuse en possédant Dieu. Dieu se possède en se connaissant et s'aimant lui-même ; l'âme possède Dieu en le connaissant et en l'aimant. Dieu ne sort donc point de lui-même pour trouver son bonheur ; l'âme ne peut être heureuse que par un transport. Ravie de la perfection infinie de Dieu, elle se laisse entraîner par une telle beauté, et s'oubliant elle-même dans l'admiration où elle est de cet unique et incomparable objet, elle ne s'estime heureuse que parce qu'elle sait que Dieu est heureux, et qu'il ne peut jamais cesser de l'être, ce qui fait que le sujet de son bonheur ne peut non plus jamais cesser. Voilà sa vie, voilà sa nature, voilà le fond de son être (1). »

Qu'est-ce en effet que la vie?

« On appelle vie dans les plantes, croître, pousser des feuilles, des boutons, des fruits. Que cette vie est grossière, qu'elle est morte ! On appelle vie, voir, goûter, sentir, aller de çà et de là, comme on est poussé. Que cette vie est animale et muette ! On appelle vie, entendre, connaître, se connaître soi-même, connaître Dieu, le vouloir, l'aimer, vouloir

(1) Bossuet, t. XXVII, p. 75. Cf. p. 680.

être heureux en lui, l'être par sa jouissance; c'est la véritable vie (1). On ne vit qu'en aimant, et tout est amour; tout aime Dieu à sa manière, même les choses insensibles; elles font sa volonté, et parce qu'elles ne peuvent pas connaître ni aimer, il semble qu'elles s'efforcent, dit saint Augustin, à le faire connaître, afin de nous provoquer à aimer leur auteur: c'est ainsi que tout est amour (2). Mais trop souvent, au lieu de s'arrêter en Dieu, l'âme s'arrête au-dessous d'elle, ou en elle (3); de telle sorte que, par un prodige de l'amour profane, elle veut rappeler et concentrer le tout dans la partie, ou plutôt le tout dans le néant (4). La perfection de sa vie, au contraire, consiste en l'union avec son souverain bien, et tant plus la simplicité est grande, l'union est aussi plus parfaite (5). S'unir à Dieu, c'est l'aimer, et l'amour divin emporte avec lui un dépouillement et une solitude si effroyable, que la nature humaine n'est pas capable de supporter une si horrible destruction de l'homme tout entier, un anéantissement si profond de tout le créé en nous-mêmes, que tous les sens en sont accablés (6). Toute multiplicité est alors foudroyée, et il faut que tout soit ravagé, pour nous ramener à cette heureuse unité,

(1) Bossuet, t. v, p. 200.
(2) Idem, t. xxvii, p. 91.
(3) Idem, t. xi, p. 303. Cf. t. vi, p. 448.
(4) Idem, t. xxvii, p. 10.
(5) Idem, t. vi, p. 462.
(6) Idem, t. x, p. 94.

qui fait notre santé et notre bonheur (1). C'est là le mystère d'unité, après lequel soupirent toutes les âmes exilées, qui s'affligent démesurément sur les fleuves de Babylone, en se souvenant de Sion (2). »

Or comment ôter la racine de diversité et revenir à l'unité? « Vous croyez, répond Bossuet, qu'il faut toujours agir, toujours pousser au dehors, et vous devenez tout extérieurs (3). Hommes errants, hommes vagabonds, déserteurs de votre âme et fugitifs de vous-mêmes, prévaricateurs, retournez au cœur; commencez à réfléchir et à entendre la voix qui vous appelle au dedans (4). » Et encore: « Homme, viens te recueillir dans l'intime de ton intime, et conçois dans ce silence profond ce que c'est que d'être dans le vrai, d'éloigner de soi le faux (5). Ecoute dans ton fond; n'écoute pas à l'endroit où se forgent les fantômes; écoute à l'endroit où la vérité se fait entendre, où se réunissent les pures et simples idées (6). »

Le premier précepte du mysticisme est donc de « retrouver son cœur et retirer deçà et delà les petites parcelles de ses désirs épars de tous côtés, » de s'arracher au dehors pour rentrer en soi-même, et ensuite s'immoler soi-même à Dieu. « Car il faut mourir pour vivre; plus on meurt à soi, plus on vit à

(1) Bossuet, t. x, p. 492.
(2) Idem, *ibid.*, p. 97.
(3) Idem, t. vi, p. 227.
(4) Idem, t. vii, p. 249.
(5) Idem, t. v, p. 211.
(6) Idem, *ibid.*, p. 6.

Dieu et de Dieu même; mourir et tomber à terre, c'est se multiplier et revivre comme le grain de froment (1). Mourir à soi-même, c'est comprendre qu'on ne peut rien de soi-même, et qu'on reçoit tout de Dieu à chaque acte, à chaque mouvement. C'est par là que le cœur se désapproprie (2). En la présence d'un être si grand et si parfait, l'âme se trouve elle-même un pur néant, et ne voit rien en elle qui mérite d'être estimé, si ce n'est qu'elle est capable de connaître et d'entendre Dieu (3). Mais nous ne sommes capables d'entendre Dieu que par une entière cessation de toute notre intelligence, πάσης τῆς γνώσεως ἀνενεργησία (4). » Car la raison, étant flexible à tout, ne fait que tournoyer. « Si nous connaissons Dieu tant soit peu, tous les jours nous cessons de le connaître; nous nous enfonçons tous les jours dans le centre d'une bienheureuse ignorance, où nous n'avons de vue qu'en ne voyant rien. Donc, perdons terre dans cet océan, enivrons-nous de ce vin, tant que ses fumées, non moins efficaces que pénétrantes et délicates, nous fassent perdre toute attache à nous-mêmes, tout goût, tout sentiment des choses présentes, pour être dans le fond et dans les puissances, captif de la vertu cachée et toute-puissante d'un Dieu inconnu (5). Dieu règne en détruisant tout, il donne un être infini à tout ce qu'il veut

(1) Bossuet, t. XXVII, p. 125.

(2) Idem, t. XVII, p. 666.

(3) Idem, t. XXII, p. 199.

(4) Idem, t. VII, p. 465. Cf. *De mystic. theol.*, cap. 1.

(5) Idem, t. X, p. 494.

détruire, afin que l'infinité de son être ne se montre et ne se déclare que par l'infinité des destructions qu'il opère (1). Venez, ô centre des cœurs ! s'écrie Bossuet ! ô source d'unité ! ô unité même ! mais venez, ô unité ! avec votre simplicité, plus souveraine et plus détruisante que tous les foudres et tous les tonnerres dont votre puissance s'arme. Venez et ravagez tout, en rappelant tout à vous, en anéantissant tout en vous ; afin que vous seul soyez et viviez et régniez dans les cœurs unis, dont l'unité est votre trône, votre temple, votre autel, et comme le corps que vous animez (2).

» La pensée ainsi épurée, autant qu'il se peut, de tout ce qui la grossit, des images, des expressions, du langage humain, de tous les retours que l'amour-propre nous inspire sur nous-mêmes ; sans raisonnement, sans discours elle goûte le plus pur de tous les êtres qui est Dieu, non seulement par la plus pure de toutes les facultés intérieures, mais encore par le plus pur de tous les actes, et s'unit intimement à la vérité plus par la volonté que par l'intelligence (3). Recueillie dans son fond elle dit : ô ! en silence, n'y ajoutant rien. O adorer ! ô louer ! ô désirer ! ô attendre ! ô gémir ! ô admirer ! ô regretter ! ô rentrer dans son néant ! ô renaître avec Dieu ! ô l'attirer du ciel ! ô s'unir à lui ! ô s'étonner de son bonheur dans une chaste jouissance ! ô être doux et humble

(1) Bossuet t. x, p. 495.
(2) Idem, *ibid.*, p. 96.
(3) Idem, t. XVII, p. 465.

de cœur! ô être ardent! ô être fidèle! Qu'y a-t-il de moins qu'un ô? mais qu'y a-t-il de plus grand que ce simple cri du cœur! toute l'éloquence du monde est dans cet ô! et on ne sait plus qu'en dire, tant on s'y perd (1). »

Voilà comment, dégagée des bornes du dehors, l'âme s'affranchit de ses propres limites, et se perd en Dieu, pour se retrouver plus lumineuse, plus forte et plus aimante.

En sommes-nous donc revenus aux chimères de l'amour pur, de la passiveté et de l'extase? Nullement. « En aimant Dieu, c'est nous-mêmes que nous aimons, comme aussi, si nous l'entendons bien, en nous aimant nous-mêmes, c'est Dieu que nous devons aimer. Il ne faut pas davantage exclure la connaissance, à Dieu ne plaise! et les mystiques qui semblent la vouloir exclure, ne veulent exclure que la connaissance curieuse et spéculative qui se repaît d'elle-même. La connaissance doit, pour ainsi dire, se fondre entière en amour. Il faut entendre de même ceux qui excluent les lumières; car ou ils entendent des lumières sèches et sans onction, ou en tout cas ils veulent dire que les lumières de cette vie ont quelque chose de sombre et de ténébreux, parce que plus on avance à connaître Dieu, plus on voit, pour ainsi parler, qu'on n'y connaît rien qui soit digne de lui; et en s'élevant au-dessus de tout ce qu'on a jamais pensé, ou

(1) Bossuet, t. XXVII, p. 180. Cf. t. VI, p. 357, 448.

qu'on en pourrait penser dans toute l'éternité, on le loue dans sa vérité incompréhensible et l'on se perd dans cette louange ; et l'on tâche de réparer en aimant ce qui manque à la connaissance ; quoique tout cela soit une espèce de connaissance et une lumière d'autant plus grande que son propre effet est d'allumer un saint et éternel amour (1).

» La nature du libre arbitre enfin est d'être instruit, conduit, exhorté ; et non seulement il doit être exhorté et excité par les autres, mais encore il le doit être par lui-même. Et tout ce qu'il y a à observer en cela, c'est que, lorsqu'il s'exhorte et s'excite ainsi, il est prévenu, et que Dieu lui inspire ces exhortations qu'il se fait ainsi à lui-même. Mais il ne s'en doit pas moins exciter et exhorter au dedans, selon la manière naturelle et ordinaire du libre arbitre (2). »

Qu'est-ce par conséquent que nous perdre en Dieu, « nous égarer et nous enfoncer dans la vaste solitude de l'immensité divine (3), » sinon renoncer à nos imperfections et à nos misères, « pour devenir de plus en plus un miroir très net de Dieu et des choses divines (4), et achever en nous l'image de Dieu par une volonté droite (5) ?

(1) Bossuet, t. VI, p. 285.

(2) Idem, t. XXVIII, p. 39. Cf. t. XXVII, p. 117. « Prenez bien garde, ma fille, que je ne vous défends pas l'action, ce n'est pas là mon esprit. »

(3) Idem, t. X, p. 441.

(4) Idem, *ibid.*, p. 545.

(5) Idem, t. XXII, p. 204.

» En effet, quand on considère qu'entre tous les êtres que nous connaissons, il n'y a que Dieu qui soit nécessaire, on conçoit qu'il n'y a rien aussi, à l'égard des hommes, qu'une seule opération nécessaire, qui est de suivre uniquement cet un nécessaire. Il faut donc que notre cœur aspire à l'unité seule, qui asservira toutes nos puissances, qui fera une sainte conspiration de tous les désirs de notre âme à une fin éternelle et immuable (1). » Là gît toute la morale, tout le mysticisme.

Dieu, qui est à la fois amour, intelligence, volonté, n'a qu'un objet de cet amour, de cette intelligence, de cette volonté, et cet objet, c'est lui-même. « Pour imiter la simplicité de celui qui pense toujours la même chose, l'âme voit qu'elle doit réduire toutes ses pensées à une seule, qui est celle de servir fidèlement ce Dieu dont elle est l'image (2). Sa volonté d'ailleurs n'est qu'une dilatation et une étendue d'un cœur qui se dégage de tout le fini. Resserrée en elle-même, sa volonté se donnerait des bornes. Pour être libre, elle se dégage, et n'a plus de volonté que celle de Dieu ; ainsi elle entre dans les puissances de Dieu, et oubliant sa volonté propre, elle ne se souvient plus que de sa justice (3). Enfin sa volonté et son intelligence se fondent en amour. Alors, conclut Bossuet, nous sommes réduits à la parfaite unité et simplicité. Mais comme notre

(1) Bossuet, t. x, p. 200. Cf. p. 198.
(2) Idem, t. xxii, p. 233.
(3) Idem, t. xi, p. 310.

connaissance, qui à présent est obscure et imparfaite, s'en ira, et que l'amour est en nous la seule chose qui ne s'en ira jamais et ne se perdra point, aimons, aimons, aimons; faisons sans fin ce que nous ferons sans fin; faisons sans fin dans le temps ce que nous ferons sans fin dans l'éternité (1). »

Qui ne voit maintenant quelle différence sépare le vrai du faux mysticisme?

Le faux mysticisme, par l'amour pur, nous rend incapables d'aimer; en fixant notre esprit sur l'abstraite notion de Dieu, il resserre en une contemplation ténébreuse les déploiements lumineux de la connaissance; en supposant une contemplation directe et sans nul besoin de réitération, il détruit toute aperception; enfin, sous son influence, notre activité devient inertie, notre effort méritant, stupide immobilité, et l'âme, divisée dans son être, reste le jouet des passions les plus grossières, ou le complice avili des plus honteux excès.

Le vrai mysticisme, au contraire, en subordonnant les objets divers auxquels s'attache notre amour à l'objet suprême qu'il doit embrasser, augmente nos joies, parce qu'il les concentre et les épure; il jette dans notre intelligence des clartés qui la pénètrent, en lui découvrant le principe unique d'où procèdent et où se ramènent les idées; il supplée aux défaillances d'une intuition passagère par l'effort d'une volonté persistante; il accroît l'énergie

(1) Bossuet, t. v, p. 42.

du libre arbitre, en l'affranchissant des bornes étroites de l'égoïsme.

Le faux mysticisme applique à rebours l'infini au fini, et, parti de l'être, s'achemine vers le néant; le vrai mysticisme, par l'infini, vivifie le fini, mais ne le détruit pas, et parti d'un moindre degré d'être, tend sans cesse vers la plénitude de l'être. Les faux mystiques, en cherchant à exalter l'homme, l'abaissent, et, selon l'expression de Pascal, en voulant faire les anges, font les bêtes (1); les vrais mystiques, démêlant en nous, à côté d'inévitables faiblesses, les marques d'une incontestable grandeur, comprennent que l'homme n'est pas un ange qui soit porté sur des ailes, mais qu'il lui faut un point d'appui sur la terre, pour de là s'élancer vers les cieux.

Le vrai mysticisme, en définitivé, est le point culminant de la science; à cette doctrine se ramènent toutes les autres, et au problème qu'elle renferme, tous ceux que les philosophes discutent depuis plus de deux mille ans; car il ne s'agit de rien moins que de déterminer les rapports du fini et de l'infini. La sagesse antique les a vainement cherchés, et un penseur célèbre, autant qu'illustre écrivain, a montré de quelle manière l'école d'Alexandrie s'est trompée et contredite quand elle a voulu les établir (2). Le christianisme seul a connu ces rapports, et, par la

(1) Pascal, *Pensées*, 1re partie, art x.

(2) M. Cousin, *Œuvres complètes*, 1re série, 2e vol., IXe et Xe leçon sur le mysticisme.

vertu de ses dogmes, les a rendus populaires, en proclamant l'ineffable union des deux natures dans la seule personne d'un Dieu-Homme ; de telle sorte « que par les mêmes démarches que l'infini s'est joint au fini, par les mêmes le fini doit s'élever à l'infini (1). »

(1) Bossuet, t. XI, p. 497.

CONCLUSION.

Nous venons de parcourir un à un les différents problèmes auxquels la philosophie de Bossuet nous a paru se ramener. Nous avons constamment cherché dans la doctrine de Descartes l'antécédent naturel de la doctrine de notre auteur, et constamment aussi nous l'avons comparée à celle de ses plus illustres contemporains, Leibniz, Malebranche, Fénelon. En l'étudiant ainsi, non pas d'une manière abstraite et isolément, mais dans le milieu où elle s'est produite, nous nous sommes mis à même d'en apprécier avec exactitude les solutions, les caractères, les résultats et la portée.

Les solutions de cette philosophie nous sont connues, et nous n'avons qu'à les résumer.

Bossuet, dans l'étude de l'homme, tient compte à la fois de l'âme et du corps, prouvant par là que la philosophie et la physiologie, loin d'être étrangères ou hostiles l'une à l'autre, se prêtent un mutuel secours.

Dans l'analyse des Passions, il marche entre Épi-

cure et Zénon, et sachant reconnaître à l'âme le besoin et le droit d'être heureuse, il lui montre que l'infini seul peut la satisfaire.

Dans la théorie des Idées, on le voit manifestement contraire au sensualisme, n'accepter de tous points ni l'idéalisme de Malebranche, ni le conceptualisme d'Arnauld.

Dans la question de la Liberté, sans se prononcer pour la pure indifférence, il repousse le déterminisme, et, sans nier l'action des créatures, admet l'acte immanent de Dieu.

Contre les faux Mystiques, il sauvegarde la liberté humaine et rétablit du même coup le mysticisme véritable.

Contre les Libertins, il venge Dieu, et son ironie triomphe de leurs sarcasmes, comme sa dialectique de leurs objections.

Enfin, après avoir placé en Dieu le terme du Bonheur, le principe de la Certitude, le fondement de la Morale publique et privée, il parvient à concilier le gouvernement de la Providence et la permanence du mal, et donne de la philosophie de l'histoire la théorie la plus profonde qui ait été proposée.

Qui n'admirerait cette philosophie discrète et sensée, qui fuit l'exagération avec le même empressement que le vulgaire s'y précipite, dont la sobriété fait l'autorité, et la simplicité la grandeur, et qui, cherchant à être utile plutôt qu'à éblouir, se croit assez originale et assez sublime, pourvu que, sans rien supposer ni rien omettre, elle observe la réa-

lité et tire de ses observations des conclusions certaines?

Bossuet n'a fléchi dans aucune des questions que nous avons examinées, et, si l'idée de Dieu semble accabler parfois son intelligence, au moins ne perd-il pas un seul instant la conscience de son propre être, et, en les subordonnant l'un à l'autre, n'absorbe-t-il jamais le fini dans l'infini?

L'idée de l'infini, ou de Dieu, constitue d'ailleurs le fond de sa philosophie.

C'est l'idée de Dieu qu'il dégage du spectacle de la nature et de la considération du corps.

C'est l'idée de Dieu qu'il s'applique surtout à mettre en saillie par l'étude de l'âme.

C'est encore l'idée de Dieu que Bossuet nous découvre, en faisant passer sous nos yeux la longue série des événements humains.

Cette connaissance de Dieu doit nous conduire à l'amour de Dieu; car, « malheur à la connaissance stérile qui ne se tourne point à aimer et se trahit elle-même (1)! »

Or, qu'est-ce qu'aimer Dieu, « sinon attacher immuablement notre esprit au père de tous les esprits, et nous rendre semblables à celui qui nous a faits à son image, en imitant sa bonté?

» C'est donc l'âme, partie spirituelle et divine, capable de posséder Dieu, que nous devons principalement aimer et cultiver en nous-mêmes.

(1) Bossuet, t. XXII, p. 205.

» Nous devons aussi aimer, pour l'amour de lui, ceux à qui il a donné une âme semblable à la nôtre, et qu'il a faits, comme nous, capables de le connaître et de l'aimer (1). »

Un sujet enfin, qui se sent partie d'un État, voit en Dieu « qu'il doit l'obéissance au prince qui est chargé de la conduite du tout : autrement la paix du monde serait renversée, et un prince y voit aussi qu'il gouverne mal, s'il regarde ses plaisirs et ses passions plutôt que la raison et le bien des peuples qui lui sont commis (2). »

Ainsi l'idée de Dieu se trouve être le support immuable, sur lequel reposent la théorie et la pratique, en sorte qu'à vrai dire toute la Philosophie de Bossuet se résout en une Théodicée.

Cette Théodicée même est pour lui beaucoup moins un but qu'un moyen. Il s'en sert, comme saint Paul, pour mener les esprits plus loin (3), et n'a de cesse que lorsque par la Philosophie il les a conduits à la Religion.

Il nous est facile maintenant de constater les caractères de cette belle philosophie, qui nous donne des idées si pures de l'auteur de notre être.

Elle offre, selon nous, la combinaison la plus sage de l'expérience et de la logique, du sens commun et de la tradition, de l'adhésion qui est soumission et du doute qui est une méthode.

(1) Bossuet, t. XXII, p. 216.
(2) Idem, *ibid.*, p. 193.
(3) Idem, *ibid.*, p. 15.

Bossuet, en effet, pratiqua excellemment le doute méthodique, arrêtant à propos son esprit en présence des obscurités qui lui étaient impénétrables, aussi bien qu'en présence de celles qu'il pouvait pénétrer. Il sut en outre, selon la nature des questions qu'il traita, employer tour à tour l'observation et le raisonnement, n'attendant point du raisonnement la connaissance des êtres que l'observation seule devait lui fournir, ni de l'observation, la connaissance des rapports qu'il appartient au raisonnement de nous révéler.

Vainement chercherait-on dans sa philosophie une seule hypothèse. La logique, chez lui, le cède toujours aux faits, et il n'y a pas de singularité qui ne s'évanouisse aux clartés de son imperturbable bon sens. C'est pourquoi un moderne a dit avec bonheur que « si l'on voulait donner un nom d'école à Bossuet, selon l'usage du moyen âge, il faudrait l'appeler le docteur infaillible (1). »

Bossuet est précisément l'opposé de ces hommes dont parle Nicole, « qui n'ont point de serres pour se tenir fermes dans les vérités qu'ils savent, parce que c'est plutôt le hasard qui les y attache qu'une solide lumière, ou qui s'arrêtent, au contraire, à leur sens avec tant d'opiniâtreté, qu'ils n'écoutent rien de ce qui pourrait les détromper (2). » Bossuet creuse les questions jusqu'au vif, et en démêle par l'analyse les plus secrètes difficultés. Il consulte,

(1) M. Cousin, *Avant-propos des pensées de Pascal*, 3e édit., p. 28.

(2) Logique de Port-Royal, 1er discours, p. 17.

il interroge, il discute; mais pour lui, la science est tout, et les sentiments personnels presque rien. Favorable aux nouveautés qui sont de pure philosophie, il les proscrit sans réserve, dès qu'elles ont rapport avec la Foi (1), et c'est au moins autant à cause de ce respect inviolable pour la tradition qu'émerveillé de son génie, qu'un de ses contemporains, parlant d'avance le langage de la postérité, lui décerna le titre de Père de l'Église (2).

Érudit comme Leibniz, spiritualiste comme Malebranche, mystique comme Fénelon, Bossuet nous paraît être, à plusieurs égards, le maître de ces grands hommes et non pas leur égal.

Jamais penseur n'eut un esprit plus fécond que Leibniz, plus actif, plus pénétrant, plus propre à scruter l'universalité des sciences sans être absorbé par aucune, plus impartial et conciliant. On pourrait dire de lui ce que Montaigne disait d'Aristote, «qu'il remue toutes choses (3).» Sa vaste intelligence, miroir vivant de la nature, étonne par ses profondeurs, en même temps qu'elle entraîne par une verve inépuisable et quelquefois aussi émeut par une exquise sensibilité. Mais Leibniz confondit trop souvent le rôle du philosophe avec les habitudes du géomètre. De là des abstractions qui étonnent, des constructions hardies, mais fragiles, des théories subtiles, mais creuses ou compromettantes. Leibniz,

(1) Bossuet, t. XVII, p. 277.

(2) La Bruyère, *Discours de réception à l'Académie française.*

(3) *Essais*, liv. I, chap. 3.

d'autre part, a laissé des essais plutôt qu'une doctrine. Partagé entre les études les plus diverses, il ne prit aucun soin de ramener ses travaux à un plan déterminé, ni ses idées philosophiques à une formule invariable. La recherche de la vérité fut moins pour lui l'accomplissement d'un devoir que la satisfaction d'une aptitude singulière et d'une noble curiosité. Aussi Bossuet, son émule presque en tout le reste, lui est-il de beaucoup supérieur par le sens pratique, l'unité des vues et l'ardeur non de savant, mais d'évêque qu'il fit paraître dans ses écrits.

Entre Bossuet et Malebranche, la distance est encore plus marquée. Car on ne retrouve point chez Malebranche cette solidité de jugement, ni cette plénitude de raison, qui est le propre de Bossuet. Malebranche met en quelque sorte le Christ à l'école de Platon, tandis que Bossuet aux conceptions de Platon substitue les enseignements du Christ. Tous les deux, dédaignant ce qui passe, tournent leurs regards vers la substance indéfectible des idées, soleil des esprits. Mais plus d'une fois Malebranche défaille, saisi de vertige; Bossuet, au contraire, de son œil d'aigle, contemple les splendeurs divines, sans en être ébloui.

Qui nierait qu'il y ait eu chez Fénelon plus de grâce, plus de flexibilité d'esprit, plus de ressources d'invention que chez Bossuet? Mais si Bossuet a moins de séduction et de charme, il l'emporte à son tour par la force, la règle et la mesure. Féne-

lon court aux chimères et Bossuet s'attache à la réalité; celui-là s'agite dans le vide; tous les mouvements de celui-ci portent coup. Le génie de Bossuet est antique, il y a en lui comme un mélange du Romain et de l'Hébreu; le génie de Fénelon est moderne, en même temps que par son inquiète et mobile ardeur il rappelle la Grèce et la subtilité des Alexandrins.

Meilleur philosophe que Leibniz, que Malebranche, que Fénelon, Bossuet fut aussi plus orthodoxe que pas un d'entre eux. Tant il est vrai que la Foi et la droite Raison, loin de se combattre, se soutiennent et se corroborent!

Leibniz, Malebranche, Fénelon se montraient du reste unanimes sur la nécessité de cet accord de la Raison et de la Foi. Le témoignage irréfragable de Bossuet vient confirmer leur témoignage, qui pourrait être à la rigueur suspecté, et c'est ici que Bossuet s'oppose directement à Pascal.

Pascal est, sans contredit, le représentant le plus pur du jansénisme, et si on lui comparait quelqu'un de Port-Royal, ce n'est point parmi les hommes qu'on devrait choisir : c'est une femme qu'il faudrait prendre, une Angélique Arnauld ou une Jacqueline Pascal. A voir les extrémités où se réfugie cette grande âme, on sent qu'elle est en proie à de maladives ardeurs, et qu'elle cède à une sombre épouvante au moins autant qu'à une conviction réfléchie. Héroïque, mais irritée, le trouble qui la travaille contraste avec l'inaltérable placidité de

Bossuet, « semblable à ces hautes montagnes dont la cime au-dessus des nues et des tempêtes trouve la sérénité dans sa hauteur, et ne perd aucun rayon de la lumière qui l'environne (1). »

Parce qu'il a découvert que la raison ne peut pas tout connaître, Pascal affirmerait volontiers qu'elle ne peut rien savoir; parce qu'il croit la philosophie insuffisante, il la proclame impuissante et digne d'être moquée (2). Pour nous réduire, il nous anéantit, et « ne peut voir sans joie la superbe raison si invinciblement froissée par ses propres armes, et cette révolte si sanglante de l'homme contre l'homme, laquelle de la société de Dieu où il s'élevait par les maximes de sa faible raison, le précipite dans la condition des bêtes (3). »

Que Bossuet est loin de pareilles maximes! Sans doute il tonne contre les impies, qui, « pour ne vouloir pas croire des mystères incompréhensibles, suivent, l'une après l'autre, d'incompréhensibles erreurs (4). » Mais il ne s'indigne pas moins contre ceux qui, « plaidant la cause des bêtes, attaquent en forme jusqu'à la raison, sans songer qu'ils déprisent l'image de Dieu, dont les restes sont encore si vivement empreints dans notre chute, et qui sont si heureusement renouvelés par notre régénération (5). »

(1) Bossuet, t. XI, p. 156.
(2) Pascal, *Pensées*, 1re part., art. 10.
(3) Idem, *ibid.*, art. 11.
(4) Bossuet, t. XI, p. 95.
(5) Idem, t. VI, p. 418.

« Qu'est-ce que la pensée? Qu'elle est sotte (1)! » dit Pascal du ton de l'invective. Et encore : « Humiliez-vous, raison impuissante; taisez-vous, nature imbécile (2)! »

Bossuet lui-même pourra s'écrier : « Taisez-vous, pensées humaines (3)! taisez-vous, raison humaine (4)! »

Mais Bossuet ne fera taire la raison qu'après l'avoir fait parler. Tantôt, en effet, il s'élève des données de la raison aux vérités de la foi, et tantôt passant des vérités de la foi aux données de la raison, il cherche dans celles-ci une utile confirmation de celles-là. C'est ainsi qu'après avoir connu par la raison les conduites de Dieu, il ajoute : « La religion qui vient là-dessus nous apprend qu'en effet c'est ainsi qu'il en a usé (5). » Ailleurs, « c'est la religion qui lui apprend et la raison qui lui confirme (6). » Partout enfin il proclame cette perpétuelle alliance de la Raison et de la Foi, où la Raison se subordonne à la Foi, mais où la Foi ne détruit pas la Raison, et si l'on veut qu'il s'explique davantage, il nous enseignera que « le légitime Seigneur auquel nous devons remettre la place est la *Raison-Dieu* (7). » Bossuet, en un mot, a pratiqué d'une

(1) M. Cousin, *Des pensées de Pascal*, p. 170.
(2) *Ibid.*, p. 196.
(3) Bossuet, t. V, p. 211.
(4) Idem, t. VI, p. 210.
(5) Idem, t. XXII, p. 189.
(6) Idem, *ibid.*, p. 206.
(7) Idem, t. VII, p. 115. Cf. t. VIII, p. 496.



manière admirable cette maxime que Pascal, supérieur à lui-même, avait admirablement énoncée : « Il faut savoir douter où il faut, assurer où il faut, se soumettre où il faut. Qui ne fait ainsi n'entend pas la force de la raison (1). »

Bossuet aussi bien s'était tracé depuis longtemps son rôle, et nous n'avons pu lire, sans y reconnaître la pensée de toute sa vie, cette page d'une de ses premières oraisons funèbres, où il regrette « la complaisance inhumaine non moins que la fastueuse singularité des docteurs, qui ne trouvent jamais la médiocrité, où la justice, où la vérité, où la droite raison a posé son trône (2). Car, ajoute-t-il, nous devons entendre que si l'on peut avoir trop d'ardeur, non point pour aimer la saine doctrine, mais pour l'éplucher de trop près et la rechercher trop subtilement, la première partie d'un homme qui étudie les vérités saintes, c'est de savoir discerner les endroits où il est permis de s'étendre et où il faut s'arrêter tout court, et se souvenir des bornes étroites dans lesquelles est resserrée notre intelligence; de sorte que la plus prochaine disposition à l'erreur est de vouloir réduire les choses à la dernière évidence de la conviction. Mais il faut modérer le feu d'une mobilité inquiète, qui cause en nous cette intempérance et cette maladie de savoir, et être sages sobrement et avec mesure, selon le précepte de l'apôtre (Rom. XII, 3), et se contenter simple-

(1) Pascal, *Pensées*, 2e part, art. 6.

(2) Bossuet, t. XI, p. 201.

ment des lumières qui nous sont données plutôt pour réprimer notre curiosité, que pour éclaircir tout à fait le fond des choses. C'est pourquoi ces esprits extrêmes, qui ne se lassent jamais de chercher, ni de discourir, ni de disputer, ni d'écrire, saint Grégoire de Nazianze les a appelés excessifs, insatiables; grands hommes peut-être, éloquents, hardis, décisifs, esprits forts et lumineux, mais plus capables de pousser les choses à l'extrémité que de tenir le raisonnement sur le penchant, et plus propres à commettre ensemble les vérités chrétiennes, qu'à les réduire à leur unité naturelle (1). »

Quels ont été les résultats de la Philosophie de Bossuet?

Tout ce qui précède nous l'a démontré : cette philosophie n'est autre chose que le Cartésianisme réconcilié avec la Foi et ramené aux principes du sens commun. Le cardinal de Bérulle avait sollicité Descartes à produire sa doctrine; Bossuet prit à tâche non de la combattre, mais de la tempérer (2). Il remarque « que s'éloigner plus que Descartes de certains sentiments communs, c'est ouvrir la porte à beaucoup de mauvais raisonnements (3). Il tient pour suspect tout ce que Descartes n'a pas imprimé lui-même, et dans ce qu'il a imprimé, il voudrait

(1) Bossuet, t. XI, p. 206.

(2) Huet nous apprend que Bossuet accueillit fort mal la *Censure de la philosophie cartésienne*, et l'abbé Ledieu, secrétaire de Bossuet, assure qu'il mettait le *Discours de la méthode* au-dessus de tous les ouvrages de son siècle.

(3) Bossuet, t. XVIII, p. 129.

qu'il eût retranché quelques points pour être entièrement irrépréhensible par rapport à la foi (1). » Il y a plus : « Il voit naître du sein et des principes du Cartésianisme, à son avis mal entendus, plus d'une hérésie, et prédit que les conséquences qu'on tire de cette philosophie contre les dogmes que nos pères ont tenus, la vont rendre odieuse, et feront perdre à l'Église tout le fruit qu'elle en pouvait espérer, pour établir dans l'esprit des philosophes la Divinité, et l'immortalité de l'âme (2). »

La connaissance de Dieu et de l'âme, tel était en effet l'objet principal que s'était proposé Descartes dans ses recherches philosophiques (3). Personne n'ignore avec quelle liberté d'esprit, quelle nouveauté d'argumentation et quelle sûreté de principes l'auteur du *Discours de la méthode* et des *Méditations* avait établi cette double et capitale vérité. Mais on sait aussi que sa doctrine abonde en hypothèses gratuites, en paralogismes cent fois signalés, et qu'on y retrouve encore les traces et les obscurités de la scolastique. Bossuet corrige Descartes et le dépasse par la force de son analyse, à l'encontre de Fénelon, qui se borne à le développer; de Malebranche, qui tire de ses données les funestes conséquences qu'elles impliquent; de Leibniz, qui, malgré les vues les plus lumineuses,

(1) Bossuet, t. XXVI, p. 443. Cf. p. 277.
(2) Idem, *ibid.*, p. 202.
(3) Descartes, t. I, *Préface et Abrégé des six méditations*.

ne fait, après tout, que substituer des théories à des théories.

Psychologue et physiologiste à la fois, Bossuet n'imaginait pas l'homme ; il le voyait tel qu'il est ; il ne s'en tenait pas non plus aux apparences, mais pénétrait dans l'intérieur des choses ; à l'époque où parurent tant de romans de la nature humaine, on doit reconnaître que seul il en rédigea l'histoire.

Bossuet, en outre, avec cette sagacité profonde, qui ne vient pas moins du patriotisme que du génie, dans le Libertinage du dix-septième siècle, démêlant le Voltairianisme du dix-huitième, s'efforça d'en prévenir la maligne influence. Évidemment, en effet, c'est aux Voltairiens qu'il s'adresse, quand il représente aux Libertins que « les importantes questions ne se décident pas par leurs demi-mots et leurs branlements de tête, par ces fines railleries qu'ils nous vantent et par ce dédaigneux sourire (1). » Ce sont encore les Voltairiens qu'il désigne, lorsqu'il déclare « qu'il se trompe bien fort, ou qu'il voit un grand parti se former contre l'Église, et qu'il éclatera en son temps, si de bonne heure on ne cherche à s'entendre avant qu'on s'engage tout à fait. » Il voit aussi dans les Voltairiens un grand parti se former contre l'État. C'est pourquoi, après avoir confondu leur brutale erreur à l'aide des principes réunis de la philosophie et de la religion, il veut

(1) Bossuet, t. VII, p. 199.

faire de ces mêmes principes la sauvegarde du pouvoir royal, excessif en cela peut-être, mais digne au moins qu'on répète de lui ce qu'il disait de Nicolas Cornet, son maître, « que la France n'a pas eu d'âme plus française que la sienne, ni l'État d'esprit plus attaché à son prince que le sien (1). » Il n'est pas jusqu'aux maux qui nous désolent que Bossuet n'ait devinés et conjurés; car il a prévu : « que les Libertins et les esprits forts pourraient être décrédités, non pour aucune horreur de leurs sentiments, mais parce qu'on tiendrait tout dans l'indifférence, excepté le plaisir et les affaires (2). »

En résumé, Bossuet a concilié dans une juste mesure les éléments les plus divers : théologien avant tout, il accorde la Raison et la Foi, la Religion et le Cartésianisme; philosophe, il expérimente et il raisonne, il s'attache au sens commun et tient compte des systèmes; homme pratique, il montre que l'autorité n'est obéie qu'autant qu'on lui assigne une origine divine; prophète inspiré, il déplore les imminentes catastrophes ou prédit les erreurs de l'avenir. Les politiques, dont dépendent les affaires, peuvent s'instruire à ses leçons, de même que les théologiens, dont dépendent les consciences, et les philosophes, dont dépend l'opinion. Aux politiques, Bossuet apprendra : « Qu'on perd la vénération pour les lois quand on les voit si souvent changer (3):

(1) Bossuet, t. XI, p. 210.
(2) Idem, t. VII, p. 200.
(3) Idem, t. XXV, p. 186.

que là où tout le monde veut faire ce qu'il veut, nul ne fait ce qu'il veut ; que là où il n'y a point de maître, tout le monde est maître ; que là où tout le monde est maître, tout le monde est esclave (1). » Aux théologiens, il rappellera qu'on ébranle les croyances, en les voulant rendre aveugles, au lieu de les affermir en cherchant à les rendre raisonnables. Aux philosophes, il représentera que « si la raison, cette fille du Ciel, est la reine de la vie humaine (2), » son empire toutefois ne peut s'établir et durer que sous l'influence supérieure d'une religion protectrice. A tous enfin Bossuet saura démontrer qu'une philosophie sans religion est stérile, qu'une religion sans philosophie n'a pas de prise sur des intelligences cultivées ; qu'un État sans religion ni philosophie n'est que poussière, et que le souffle des révolutions l'aura bientôt emporté.

(1) Bossuet, t. xxv, p. 181.
(2) Idem, t. viii, p. 496.

APPENDICE.

FRAGMENTS INÉDITS.

APPENDICE.

Fragments inédits.

Bossuet compte au premier rang parmi les grands hommes qui, préoccupés d'agir, n'ont point eu pour leurs écrits cet amour inquiet et paternel que professent les purs littérateurs, uniquement désireux de faire connaître à la postérité les grâces de leur talent ou la fécondité de leur esprit. On sait que l'admirable *Traité de la connaissance de Dieu et de soi-même* fut retrouvé parmi les papiers de Fénelon, et attribué d'abord à ce prélat. D'autre part, il y a peu d'années qu'un membre correspondant de l'Institut, M. Floquet, a publié la *Logique* composée par Bossuet pour le Dauphin (1). Le *Traité de morale*, que l'évêque de Meaux avait destiné à son élève, était encore inédit, et cependant son existence restait incontestable; car, outre qu'il en est parlé dans la lettre adressée au pape Innocent XI sur l'éducation du Dauphin (2), on le voit mentionné

(1) 1826, Beaucé-Rusand, Paris.

(2) Bossuet, t. XXII, p. 16: « Pour la doctrine des mœurs, nous avons cru qu'elle ne se devait pas tirer d'une autre source que de l'Écriture et des maximes de l'Évangile, et qu'il ne fallait pas, quand

16

dans le privilége que l'abbé Bossuet obtint le 24 mars 1708, à l'effet de publier les ouvrages posthumes de son oncle. Enfin le cardinal de Bausset affirme « que Bossuet crut devoir extraire lui-même, des écrits de *Platon* et de *Xénophon* sur la morale, plusieurs maximes importantes ; qu'il emprunta d'*Aristote* ses définitions des *vertus* et des *vices;* qu'il les réunit aux sentences qu'il avait puisées dans les livres sacrés, et qu'il en forma une espèce de code de morale approprié à tous les hommes (1). »

On regrettait de plus un *Traité des causes*, qui se trouve trois fois signalé dans la *Logique* (2), et en est comme une dépendance.

Or, nous avons été assez heureux pour découvrir, dans la bibliothèque du séminaire de Meaux, des extraits étendus de la *Morale à Nicomaque*, faits par Bossuet lui-même, et auxquels se trouvent mêlées quelques citations de la *Morale à Eudème* et du fragment sur *les Vertus et les Vices*. Ces extraits, par conséquent, comprennent tout le fond de la morale péripatéticienne; car on sait que la *Morale à Nicomaque* seule appartient à Aristote, et que la

on peut puiser au milieu d'un fleuve, aller chercher des raisseaux bourbeux. Nous n'avons pas néanmoins laissé d'expliquer la *Morale* d'Aristote, à quoi nous avons ajouté cette doctrine admirable de Socrate, vraiment sublime pour son temps, qui peut servir à donner de la foi aux plus incrédules, et à faire rougir les plus endurcis. »

(1) *Histoire de Bossuet*, liv. IV, n° 11.

(2) Bossuet, t. XXV, p. 64 : « Ce qui regarde l'action et la passion s'explique dans la physique et dans le *Traité des causes.* »

Grande morale et la *Morale à Eudème* ne sont que des rédactions différentes de ses élèves.

D'autre part, nous devons à l'obligeance de M. Floquet de pouvoir publier le *Traité des causes*, dont il existait à la bibliothèque nationale une copie authentique aujourd'hui perdue, mais que le savant historien du *Parlement de Normandie* avait depuis longtemps transcrite.

Désormais, nous l'espérons, les écrits philosophiques de Bossuet seront connus dans leur entier. On pourra rectifier et améliorer l'édition de ses œuvres ; il n'y aura plus de lacune considérable à remplir.

Bossuet, t. xxv, p. 98 : « De ce principe, quelques uns concluent qu'un corps ne se peut donner le mouvement à lui-même, et d'autres infèrent encore qu'il ne se peut non plus donner le repos ; *mais nous examinerons ailleurs ces conséquences.* »

Idem, *ibid.*, p. 141 : « Nous avons expliqué ailleurs les quatre genres de causes, la *matérielle*, la *formelle*, l'*efficiente* et la *finale*, et même la *cause exemplaire*, qui se rapporte aux trois dernières. »

MORALE DE BOSSUET.

Manuscrit inédit.

Le manuscrit original se compose uniquement de deux feuilles très remplies, et d'une écriture que la précipitation de la main a souvent rendue presque indéchiffrable. Deux maximes, tirées de la Vie d'Aristote par Diogène Laërce, lui servent d'épigraphe. Tantôt Bossuet paraphrase en français la pensée d'Aristote; tantôt, et le plus souvent, il cite le texte même; quelquefois enfin, il se contente de très courtes notes latines, qui résument ou rappellent de longs développements. Nous avons traduit, en suivant l'ordre du manuscrit, les citations grecques, après les avoir préalablement vérifiées sur l'édition de Bekker (Berlin, 1831).

ARISTOTE.

On lui demandait : « Quelle est la chose qui

vieillit vite? — La reconnaissance, » répondit-il (1).

A cette autre question : « Qu'est-ce que l'espérance? » il répondit : « La rêverie d'un homme qui veille (2). » (Diog. Laerc.)

PARAPHRASE D'ARISTOTE, PAR BOSSUET.

De moribus ad Nicomachum, liv. I, ch. 6.

Il semble que la perfection de chaque chose consiste en son action, car chaque chose a son action. La perfection et le bien d'un architecte, c'est de bâtir, et du peintre, comme tel, de faire un tableau, et ainsi des autres. Quoi donc? Les artisans, ceux mêmes qui font profession des arts les plus mécaniques, ont leurs actions, les cordonniers, les ma-

(1) Cf. Bossuet, t. XXV, p. 226. *Politique sacrée*, liv. III, 7e prop. *La bonté du prince ne doit pas être altérée par l'ingratitude du peuple*.

(2) Cf. Bossuet, t. XI, p. 501, *Panégyrique de sainte Thérèse :* « L'espérance dont le monde parle n'est autre chose, à le bien entendre, qu'une illusion agréable ; et ce philosophe l'avait bien compris, lorsque ses amis le priant de définir l'espérance, il leur répondit en un mot : » C'est un songe de personnes qui veillent, *somnium vigilantium.* » (Ap. S. Basil. epist., XIV, n° 1, t. III, p. 93.) — Cf. Bossuet, t. VIII, p. 225 : « Quand même il n'y a plus aucune espérance, la longue habitude d'attendre que l'on a contractée à la cour fait que l'on vit toujours en attente, et qu'on ne peut se défaire du titre de poursuivant, sans lequel on croirait n'être plus du monde. *Ainsi, nous allons toujours tirant après nous cette longue chaîne traînante de notre espérance.* »

çons, les charpentiers. L'homme seul se trouverait-il sans action? la nature l'aurait-elle destiné à une oisiveté éternelle? l'aurait-elle formé si beau, si adroit, si désireux de savoir, pour le laisser toujours inutile? Ou bien ne faut-il pas dire plutôt que si les yeux, les oreilles, le cœur, le cerveau, et généralement toutes les parties qui composent l'homme ont leur action, l'homme aura, outre celles-là, quelque action, quelque ouvrage, quelque fonction principale? Quelle donc pourra être son action? car, certes, la faculté de croître lui est commune avec les plantes. Or, il est ici besoin de quelque chose qui lui soit propre, parce que nous trouvons que la perfection de chaque chose est d'exercer l'action que Dieu et la nature lui ont donnée pour la distinguer des autres. Par exemple, la perfection du joueur de luth, en tant qu'il est tel, ne consiste pas en ce qu'il peut avoir de commun entre l'arithméticien et le peintre, comme peuvent être la subtilité de la main et la science des nombres, mais en ce qui lui est propre. Pour cette même raison, il est clair que l'homme ne peut pas trouver la perfection dans les fonctions animales; car les bêtes brutes l'égalent et le surpassent même quelquefois en cette partie. Que si nous trouvons, après une exacte recherche de ce qui est dans l'homme, que la raison est tout ensemble ce qu'il a de plus propre et de plus divin, ne faudra-t-il pas décider que la perfection de l'homme est de vivre selon la raison? Et de là il résulte que c'est dans cet exercice que

consiste sa félicité ; car il est certain que chaque chose est heureuse quand elle est parvenue à la perfection pour laquelle elle est née, et le bonheur du joueur de luth, comme tel, est de toucher délicatement cet instrument si harmonieux; car, comme le propre du joueur de luth, c'est de jouer du luth, aussi c'est d'un bon joueur de luth d'en jouer selon les règles de l'art. Que si l'homme n'avait d'autre qualité que celle de jouer du luth, il serait parfaitement heureux quand il aurait atteint la perfection de cette science. Il en est de même de la raison. Et encore qu'il y ait en l'homme autre chose que la raison, si est-ce néanmoins qu'elle est la partie dominante, et l'autre est née pour lui obéir. Par où il paraît que la félicité de l'homme consiste à vivre selon la raison. En quoi il ne faut pas prendre garde aux sentiments des particuliers ; car l'esprit de l'homme est capable d'errer non moins dans le choix des choses qu'il faut faire pour être heureux, que dans la connaissance de toutes les autres vérités. De sorte qu'il ne faut pas avoir égard à ceux qui se sont figuré une fausse idée de bonheur, et ainsi leur imagination étant abusée, semblent jouir de quelque ombre de félicité, semblables aux hypocondriaques, dont la fantaisie blessée se repaît du simulacre et du songe d'un plaisir vain et chimérique, et d'un fantôme léger, d'un spectacle sans corps (1).

(1) Ce passage était déjà connu, mais on y voyait un texte original et non point une paraphrase. On le place d'ordinaire à la suite

---

TRADUCTION DES CITATIONS GRECQUES.

De moribus ad Nicomachum, liv. I, ch. 10.

S'il est quelque autre bien que les dieux aient accordé aux hommes, il faut avouer que le bonheur aussi est un présent divin.

De moribus ad Nicomachum, liv. I, ch. 12.

Quærit sitne habenda felicitas in numero τῶν ἐπαινετῶν *an* τῶν τιμίων, *ac laudari quidem quæ alicui rei comparandæ apta sunt*... Puisque la louange s'attache à de pareils objets, évidemment elle ne porte pas sur ce qui est le plus excellent, et il y a quelque chose de supérieur à la louange et qui

des *Sermons*, parmi les *Pensées détachées* de Bossuet. Cf. t. x, p. 540, xxxiii, *De l'homme*.

On retrouve encore ailleurs un fragment de ce passage, t. vii des *Œuvres* de Bossuet, p. 503, *Sermon sur la loi de Dieu* : « Ah ! voici ce qui nous trompe : c'est que nous nous sommes figuré une fausse idée de bonheur ; et ainsi notre imagination étant abusée, nous semblons jouir pour un temps d'une ombre de félicité. Nous nous contentons des biens de la terre, non pas tant parce qu'ils sont de vrais biens, que parce que nous les croyons tels : semblables à ces pauvres hypocondriaques, dont la fantaisie blessée se repaît du simulacre et du songe d'un vain et chimérique plaisir. »

la dépasse..... Car nous disons des dieux qu'ils jouissent d'un bonheur et d'une félicité sans mélange... Personne, en effet, ne loue le bonheur à l'égal de la justice; mais on le célèbre comme quelque chose de plus divin et de meilleur..... C'est pourquoi Eudoxe semble avoir parfaitement montré ce qu'il y a d'excellent dans le plaisir; car de ce que le plaisir se trouvant parmi les biens, cependant il n'est pas loué, il pensait que le plaisir l'emporte sur tous ces biens : or c'est là l'idée que l'on se fait de Dieu et du souverain bien.

De moribus ad Nicomachum, liv. II, ch. 9.

Il faut que celui qui s'efforce d'atteindre le milieu s'éloigne avant tout des contraires...; car, en allant aux extrêmes, tantôt on pèche par le trop, et tantôt par le trop peu (1).

De moribus ad Nicomachum, liv. IV, ch. 5.

Ce n'est point en effet pour lui-même que l'homme

(1) Cf. Bossuet, t. x, p. 526, *Pensées détachées*. XVI : *De la vertu* : « Aristote dit que la vertu est le milieu défini par le jugement d'un homme sage. Et qui est cet homme sage? chacun le pense être, et si vous voulez le définir, il le faudra faire par la vertu même; et ainsi vous définissez l'homme sage par la vertu, et la vertu par l'homme sage. »

magnifique fait de grandes dépenses, mais pour la chose publique (1).

De moribus ad Nicomachum, liv. IV, ch. 7.

DE LA GRANDEUR D'AME.

Si donc celui qui a de la grandeur d'âme se juge digne de grandes choses, et surtout des plus grandes, et qu'il en soit digne en effet, il n'aura plus qu'une pensée unique et qu'une unique affaire... — *magnanimum nemini injuriam facere...;* — car pourquoi commettrait-il une action honteuse, lui pour qui rien n'est grand? D'ailleurs, à considérer attentivement les choses, il serait complétement ridicule d'attribuer de la grandeur d'âme à un homme qui ne serait pas en même temps homme de bien.

De moribus ad Nicomachum, liv. IV, ch. 8.

C'est pour cela que les hommes qui ont de la grandeur d'âme paraissent dédaigneux... ; ils ne s'exposent point à de faibles dangers, et n'aiment point les hasards, parce qu'ils n'estiment que peu de choses... En outre, on voit qu'ils se souviennent de

(1) Cf. Bossuet, t. XI, p. 152, *Oraison funèbre de Louis de Bourbon* : « Comme une fontaine publique qu'on élève pour la répandre. »

ceux qu'ils ont obligés; mais il n'en est pas de même de leurs bienfaiteurs, car l'obligé est inférieur à celui qui oblige : or l'homme qui a de la grandeur d'âme prétend à la supériorité...; on remarque chez lui de la nonchalance et de la lenteur, à moins qu'il n'y ait à obtenir un grand honneur ou une grande action à accomplir; il agit peu, mais ses actions sont grandes et vont à la postérité... Il prend plus souci de la vérité que de l'opinion, et ses actions comme ses paroles n'admettent aucun détour; car il est superbe... Il ne garde point souvenir des injures, car il n'est pas digne d'un homme qui a de la grandeur d'âme de ne pas savoir oublier, surtout lorsqu'il s'agit des maux qu'il a soufferts. Rarement il admire, car pour lui rien n'est grand... Il préfère ce qui est beau, mais stérile à ce qui serait utile et profitable; car cela convient mieux à un homme qui se suffit à lui-même... ses mouvements n'ont rien de précipité.

De moribus ad Nicomachum, liv. V, ch. 8.

Gratiarum templum in propatulo urbis loco collocari solet, ut remuneratio commendetur...

De moribus ad Nicomachum, liv. VII, ch. 14.

Tous les plaisirs ont naturellement quelque chose de divin.

De moribus ad Nicomachum, liv. VIII, ch. 1.

Que les citoyens s'aiment, et la justice leur est inutile ; au contraire, s'ils sont justes, ils ont besoin qu'à la justice s'ajoute l'amitié.

De moribus ad Nicomachum, liv. VIII, ch. 14.

Ce n'est point seulement pour la procréation des enfants que les hommes habitent la même demeure, mais aussi afin de pouvoir satisfaire les besoins de la vie ; aussitôt, en effet, les rôles sont distribués, et celui du mari n'est pas le même que celui de la femme... Les enfants d'ailleurs semblent être un lien : c'est pourquoi des époux qui n'ont pas d'enfants se séparent plus aisément ; car les enfants sont à tous les deux un bien commun, et ce qui est commun réunit.

De moribus ad Nicomachum, liv. IX, ch. 12.

Ce qu'il y a pour des amis de plus désirable, c'est de vivre l'un avec l'autre, car ce qu'on éprouve pour soi-même, on l'éprouve aussi pour son ami : or on aime soi-même à sentir qu'on est.

De moribus ad Nicomachum, liv. X, ch. 7.

Une pareille vie sera au-dessus de la condition humaine, car alors ce n'est plus l'homme qui vivra, mais ce qui en lui se trouve de divin; il ne faut donc pas, comme plusieurs y invitent, hommes que nous sommes, nourrir des pensées humaines, ni mortels des pensées mortelles, mais, autant qu'il se peut, nous dégager de la mortalité et tout faire pour vivre conformément à la partie dominante de notre être...

Liber de virtutibus et vitiis, caput ultimum.

Il appartient encore à l'homme vertueux d'être bienfaisant envers ceux qui sont dignes de ses bienfaits, d'aimer les gens de bien, de ne rechercher ni les représailles ni la vengeance, mais d'être miséricordieux, clément et prêt à pardonner. La vertu a pour compagnes la probité, l'équité et l'espérance...

De moribus ad Nicomachum, liv. X, ch. 9.

Il est probable que le sage est cher à la divinité; car si les dieux, ainsi qu'il le semble, prennent quelque soin des affaires humaines, comme d'ailleurs, selon toute apparence, ce qui leur agrée pardessus tout est ce qu'il y a de plus excellent et de plus semblable à eux, c'est-à-dire l'esprit, ils doivent, payant de retour ceux qui l'honorent et le cultivent, les récompenser pour des occupations qu'ils chérissent, et qui sont si nobles et si relevées. Or, il est manifeste que ces occupations sont surtout celles du sage. Il semble donc qu'il doive à la fois être aimé des dieux et jouir d'un bonheur parfait; de telle sorte qu'à ce point de vue même le sage est encore très heureux.

De moribus ad Nicomachum, liv. VII, *cap. ult.*

Il n'y a rien qui nous offre une douceur toujours la même, parce que notre nature n'est pas simple, mais qu'en elle règne une diversité, qui lui est un principe de mort... Prenez une nature simple, et son action aura toujours pour elle le même agrément. C'est pourquoi Dieu jouit d'un plaisir toujours simple et toujours un. L'acte d'un être, en effet, ne consiste pas seulement dans le

mouvement, mais aussi dans l'absence du mouvement, et il y a dans le repos plus de plaisir que dans le mouvement. Si le changement est la plus douce des choses, cela vient d'un manque et d'une imperfection; car de même qu'un homme pervers tourne à tout vent, de même aussi la nature est dépravée, qui a besoin de changement, car elle est multiple et sans règle (1)....

De moribus ad Nicomachum, liv. VII, *cap. ult.*
Cf. *ad Eudemum,* liv. II, *cap. ult.*

C'est pourquoi ils recherchent les voluptés du corps, parce qu'elles sont violentes, ceux qui n'ont point d'autres moyens d'apaiser leurs douleurs... ; ils se créent ainsi et excitent une soif qui les dévore... car pour eux il n'y a point d'autres joies... L'animal, en effet, souffre perpétuellement, comme l'attestent eux-mêmes les écrits composés sur la physique, où on lit que voir et entendre sont choses fatigantes, mais qui chaque jour le deviennent moins par l'accoutumance... *Itaque animal multo labore onustum, laborat enim omnium sensuum exercens facultates, quanquam assuetudo vetat quominus id sentiat, in voluptatem tanquam in quietem suspirat...* Et de même, durant la jeunesse, à cause que le corps se développe et s'accroît, les hommes

(1) Bossuet, t. XXVII, p. 548 : « C'est l'apanage de la créature d'être sujette au changement. »

sont comme endormis dans le vin, et la jeunesse leur est une douce chose (1). Quant à ceux dont le naturel est mélancolique, ils ont toujours besoin de remèdes; car leur corps est sans cesse mordu par l'aiguillon de leur tempérament, et ils sont constamment travaillés par de violents appétits... *Porro voluptates instar medicamenti cujusdam esse, quo dolores atque illa acris animi melancolici vellicatio ac vehemens impetus tantisper remittatur...* ὅταν εὔλογον φανῇ τὸ διὰ τί φαίνεται ἀληθὲς οὐκ ὂν ἀληθὲς, πιστεύειν ποιεῖ τῷ ἀληθεῖ μᾶλλον... *Itaque voluptates paulatim corporis quam vehementissimas assectantur, ut molestiæ temperentur, instar medicamenti adversus molestias.*

PARAPHRASE D'ARISTOTE, PAR BOSSUET.

Ad Eudemum, liv. IV, ch. 3. Cf. *De moribus ad Nicomachum*, liv. V, ch. 8.

La société consiste dans les services naturels que se rendent les particuliers. C'est pourquoi tout a lieu par la communication et permutation. Et tout cela est né du besoin, parce qu'il n'est pas possible qu'un seul homme puisse suffire à tout. Ainsi, la société demande la diversité des ouvrages; car, s'il n'y en avait que d'une sorte, chacun serait suffisant

(1) Cf. Bossuet, t. XI, p. 417. *Panégyrique de saint Bernard.*

à lui-même. De là vient que deux médecins ne composeront jamais une société, mais le médecin, par exemple, et le laboureur. Ils se donnent donc l'un à l'autre les choses dont ils ont besoin. Mais d'autant qu'il y en a dont l'ouvrage vaut mieux que celui des autres, afin d'obliger le meilleur à donner au moindre, il a fallu faire une mesure commune, et cela, les hommes l'ont fait par l'estimation. Or, afin que cela fût plus commode, d'autant qu'il semblait extrêmement difficile d'égaler des choses de si différente nature, comme une maison et du blé, on a introduit l'usage de l'argent. Je vous donne mon blé, par exemple, mais j'aurai besoin d'un logement dans quelque temps; je fais un échange avec Paul, afin de me loger. Mais Paul n'a pas de quoi m'accommoder; il substitue de l'argent à la place du logement que je lui demande, et ainsi l'argent m'est comme caution que je pourrai avoir une maison quand la nécessité me pressera. Sans quoi il est évident que je ne livrerais pas mon blé que je n'eusse la maison en mes mains. C'est pourquoi Aristote appelle l'argent, *nummus sponsor*, τὸ νόμισμα οἷον ἐγγυητὴς ἐσθ'μῖν.

L'argent n'est pas une chose que la nature désire pour lui-même; car les métaux, par eux-mêmes, n'ont aucun usage utile au dernier des hommes. Aussi, dans l'origine des choses, les richesses consistaient dans la possession des biens dont la nature avait besoin et dont le désir nous est naturel, tel qu'on le trouve dans le vin, dans les troupeaux.

Nous le voyons chez les patriarches. Que si l'argent ne nous est nécessaire que comme substitué en la place de ces choses, le désir n'en doit pas être plus grand qu'il ne serait de ces choses-là mêmes. Le désir maintenant va à proportion du besoin. Or, les bornes du besoin sont étroites. La nature est sobre et se contente de peu. Mais la cupidité est advenue, qui n'a plus voulu se contenter du nécessaire, mais par le désir du commode, du plaisant, du bienséant, de là est montée au délicieux, au mol, au superflu, au somptueux; nous nous sommes fait certaines idées d'une bienséance incommode, d'où il arrive qu'un homme peut être en pénurie, et néanmoins ne manquer de rien de ce que la nature désire; et cela, c'est absolument ne manquer de rien, parce qu'il faut contenter la nature, non l'opinion. La pauvreté n'est plus opposée à la nécessité, mais au luxe; et ainsi ce que dit Aristote se vérifie en cette rencontre : « Que les hommes ne travaillent qu'à irriter la soif de leurs cupidités, δίψας τινὰς παρασκευάζουσι (1-2). »

Ici finit le manuscrit autographe. Doit-on voir dans la série des extraits qu'il renferme une partie des

(1) *De morib. ad Nicom.*, liv. VII, chap. 15.

(2) Ce fragment était déjà connu. On le trouve d'ordinaire à la suite des *Sermons*, parmi les *Pensées détachées* de Bossuet. Cf. t. X, p. 542, XXXIV. *De la société.*

matériaux, dont Bossuet se serait servi pour composer un ouvrage de morale? Nous ne le pensons pas.

Selon nous, en effet, Bossuet en usa avec son élève pour l'enseignement de la morale, comme il le fit souvent pour l'enseignement de l'histoire. « Il faisait lui-même, dit le cardinal de Bausset, des *extraits* des ouvrages imprimés ou *manuscrits* les plus importants. Lorsque ces ouvrages étaient généralement connus, il en confiait la rédaction aux personnes qu'il en jugeait le plus capables; il les soumettait ensuite à sa révision, et il y attachait des *notes* (1). » Bossuet faisait usage de tous ces matériaux par un discours verbal, mêlé de conversations.

Cette induction est fortifiée par quelques paroles de la lettre à Innocent XI. En effet, après avoir déclaré qu'il n'a point laissé d'expliquer la *Morale* d'Aristote, Bossuet ajoute: « Nous marquions en même temps, *interim docebamus*, ce que la philosophie chrétienne y condamnait, ce qu'elle y ajoutait, ce qu'elle y approuvait, avec quelle autorité elle en confirmait les dogmes véritables, et combien elle s'élevait au-dessus; en sorte qu'on fut obligé d'avouer que la philosophie, toute grave qu'elle paraît, comparée à la sagesse de l'Évangile, n'est qu'une pure enfance (2). »

Nous croyons donc en dernière analyse, que nous n'avons publié et qu'on ne peut publier que des

(1) M. de Bausset, *Histoire de Bossuet*, liv. IV, § 9.

(2) Bossuet, t. XXII, p. 16.

notes sur la *morale* enseignée au Dauphin. Mais ces notes n'en méritent pas moins attention. Car elles prouvent d'abord que nous n'avons point à déplorer la perte d'un écrit aussi important que serait un *Traité de morale* rédigé par Bossuet. Elles montrent ensuite avec quelle droiture de sens et quel tact l'évêque de Meaux avait su démêler ce qu'il y a de plus excellent dans la *Morale* du philosophe de Stagire.

Sans doute cette *Morale*, comparée à la doctrine de l'Évangile, n'est qu'un bégaiement. Ainsi Bossuet dut enseigner à son élève que « les fondements inébranlables sur lesquels s'appuie la société humaine sont : un même Dieu, un même objet, une même fin, une origine commune, un même sang (1), » et non pas seulement un même intérêt, un besoin mutuel, tant pour les affaires que pour la douceur de la vie (2), ni surtout cette justice si imparfaite, dont la loi souveraine est la loi du talion (3). Il dut remarquer que les vertus véritables se fondent sur l'humilité et non pas sur l'orgueil (4), que l'amitié ne peut suppléer la charité (5), et que mieux vaut un cœur pur qu'une intelligence sublime (6). Il dut

(1) Bossuet, t. XXV, p. 172. Voyez le chapitre V.

(2) *De moribus ad Nicomachum*, liv. I, chap. 6 ; Cf., *ibid.*, liv. VIII, chap. 14 ; *De mor. ad Eudemum*, liv. IV, chap. 3.

(3) *De mor. ad Nicom.*, liv. V, chap. 8, τῷ ἀντιποιεῖν γὰρ ἀνάλογον συμμένει ἡ πόλις.

(4) *Ibid.*, liv. IV, chap. 5, 7, 8.

(5) *Ibid.*, liv. VIII, chap. 1.

(6) *Ibid.*, liv. X, chap. 9.

observer enfin que la douleur conduit à Dieu par le sacrifice, plus sûrement que le plaisir par la jouissance (1). Mais Bossuet ne jugea pas que, pour être incomplète, la sagesse d'Aristote fût à mépriser. Il trouvait apparemment dans le génie tempérant et vigoureux du philosophe grec une conformité singulière avec son propre génie. N'était-ce rien d'ailleurs que d'avoir déterminé les principes constitutifs des sociétés de telle sorte que, deux mille ans plus tard, tous les publicistes rappelleraient ces principes, les uns pour les combattre, les autres pour s'en autoriser? N'était-ce rien que d'avoir tracé ce portrait du sage, qui prend plus souci de la vérité que de l'opinion (2), et, uniquement occupé à exercer son naturel bienfaisant, ne recherche ni les représailles, ni la vengeance, mais se montre miséricordieux, clément et prêt à pardonner (3)? N'était-ce rien encore que d'avoir proclamé, en plein paganisme, que le plaisir mène à Dieu (4), la pensée plus que le plaisir (5), et que la vie la plus simplifiée est la vie la meilleure (6)?

Au lieu donc de rabaisser ou de taire les vertus des païens, afin de porter plus haut la puissance

(1) *De mor. ad Nicom.*, liv. I, chap. 10, 12; liv. VII, chap. 14.

(2) *Ibid.*, liv. IV, chap. 8.

(3) *Liber de virtutibus et vitiis, cap. ult.* Ἔστι δὲ ἀρετῆς καὶ τὸ εὐεργετεῖν τοὺς ἀξίους, καὶ τὸ φιλεῖν τοὺς ἀγαθοὺς, καὶ τὸ μήτε κολαστικὸν εἶναι μήτε τιμωρητικόν, ἀλλὰ ἵλεων καὶ εὐμενικὸν καὶ συγγνωμονικόν.

(4) *De mor. ad Nicom.*, liv. VII, chap. 12, 14.

(5) *Ibid.*, liv. X, chap. 7.

(6) *Ibid.*, liv. VII, *cap. ult.*

de l'Évangile, ce qui est le procédé des petits esprits, Bossuet s'appliquait à mettre en lumière les plus beaux préceptes de l'antiquité, prouvant, il est vrai, combien les enseignements du christianisme leur sont supérieurs, mais combien aussi les chrétiens doivent rougir de la bassesse de leurs pensées et des faiblesses de leur conduite, quand ils viennent à considérer les maximes « de ceux qui n'avaient pas ouï les promesses de la vie future, et ne connaissaient les biens éternels que par des soupçons ou par des idées confuses (1). »

(1) Bossuet, t. XXII, p. 335.

MÉTAPHYSIQUE DE BOSSUET

OU

TRAITÉ DES CAUSES.

Manuscrit inédit.

Aristote, et, à son exemple, les scolastiques, distinguaient plusieurs genres de causes. De là toute une partie de la Métaphysique, qu'on appelait le *Traité des causes*, et où l'on étudiait la propriété que les êtres ont d'être causes, après avoir premièrement disserté sur l'être en général et sur la substance.

Bossuet, en écrivant un *Traité des causes*, obéit donc aux habitudes de l'école, conciliant ainsi l'esprit moderne avec l'esprit de l'antiquité et les traditions du moyen âge.

Commençons par reproduire le texte ; nous chercherons ensuite à montrer quelle en est l'importance.

TRAITÉ DES CAUSES.

La cause est ce qu'on répond, quand on demande pourquoi une chose est. Par exemple, à la question : *Pourquoi* fait-il chaud ? *pourquoi* fait-il froid en ce

lieu? C'est parce qu'il y fait grand soleil, c'est parce que le vent de bise y donne beaucoup ; c'est parce que le soleil et le vent de bise sont la cause, l'un de ce grand chaud, l'autre de ce grand froid.

Les questions qu'on peut faire par la particule *pourquoi* se réduisent à quatre principales, qui marquent quatre genres de causes.

On peut demander premièrement pourquoi une chose est, avec intention de savoir qu'est-ce proprement qui agit pour faire qu'elle existe. Comme dans les exemples rapportés : Qu'est-ce qui a fait ce grand chaud ou ce grand froid que nous sentons? On répond que c'est le soleil et le vent de bise : c'est ce qui s'appelle *causes efficientes*.

Secondement, on peut demander pourquoi une chose est, avec intention de savoir quel dessein se propose celui qui agit. Par exemple : *Pourquoi allez-vous dans ce jardin?* On répond : *Pour me promener*, ou bien : *Pour cueillir des fleurs*. C'est ce qui s'appelle *fin*, ou *cause finale*.

Il y a deux autres *pourquoi*, auxquels il faut satisfaire par deux autres genres de causes. Par exemple, si de deux boules, l'une de cire et l'autre de marbre, on demande pourquoi l'une est molle et l'autre dure, la réponse est que l'une est de cire, matière molle et maniable, et l'autre de marbre, matière dure et qui résiste. Si l'on fait une autre question, et qu'on vous demande pourquoi ces deux boules roulent si facilement sur un plan : *C'est à cause de leur rondeur*, répondez-vous. Les réponses

que vous faites à ces deux questions sont tirées, l'une de la matière et l'autre de la forme de ces boules, et ainsi vous avez trouvé deux autres sortes de causes, qu'il faut ajouter aux précédentes, dont l'une s'appelle *matière*, ou *cause matérielle*, et l'autre *forme*, ou *cause formelle*.

Vous pouvez encore connaître la force de ces deux causes par un autre exemple : On vous montre deux grandes statues, dont l'une est d'or massif et très mal faite ; l'autre de marbre, et travaillée avec un rare artifice, de la main d'un fameux sculpteur. Elles sont précieuses toutes deux ; mais l'une tire son prix du côté de la matière et l'autre du côté de la forme.

Voilà donc les quatre genres de causes que nous cherchions.

La première est la cause *efficiente*, qui peut être définie : *ce qui étant posé, il faut que quelque chose s'ensuive*. Par exemple, posé que le feu touche ma main, il s'ensuit de là qu'elle est brûlée.

La deuxième est la cause *finale ;* elle montre pour quel dessein est une chose, et peut être définie : *pourquoi est une chose*.

La troisième est la cause *matérielle ;* elle explique de quoi une chose est composée, et peut être définie : *ce dont une chose est faite*. Par exemple : Cette statue est faite de bronze ou de marbre.

La quatrième s'appelle la cause *formelle*, et dit de quelle manière la chose est, et quelles en sont les propriétés ; on peut la définir : *ce qui fait qu'une chose est appelée telle ou telle*. Par exemple, une

chose est dite ronde, parce qu'elle a de la rondeur.

Cette cause, qui fait la cause *formelle*, souvent n'est pas distinguée de la chose même. Car la rondeur, par exemple, n'est pas distinguée de la chose même; mais, ce qui fait la diversité de ces expressions, c'est qu'elle est considérée d'une autre sorte.

Il y a des propriétés qui conviennent à une chose, à cause de sa matière, et il y en a qui lui conviennent à cause de sa forme. Il convient à une statue d'être grande ou petite, à cause de sa matière; mais il lui convient d'être belle ou laide, à cause de la forme que lui a donnée l'artisan.

Si l'on ne sait pas distinguer ces quatre genres de causes, les réponses à certaines questions seront souvent hors de propos. Par exemple, on me demande, quand je suis à la promenade, *d'où vient que je marche?* Je puis répondre que c'est à cause que j'ai des nerfs et des muscles bien disposés pour cela, et que, d'ailleurs, je le veux ainsi. — Et je puis répondre aussi que c'est à cause que j'ai dessein de faire de l'exercice. — Voilà deux bonnes raisons; l'une explique la *cause efficiente*, et l'autre la *cause finale*. — Mais, pour savoir si elles sont à propos, il faut considérer ce que veut savoir celui qui m'interroge. S'il veut savoir pourquoi je marche, c'est-à-dire quel dessein me porte à cette action, je ne satisfais pas à sa demande en lui parlant de nerfs, de muscles et des autres causes efficientes de ces mouvements; car ce n'est pas ce qu'il veut

savoir, et il me demande quel est mon dessein. — Et c'est de même s'il veut savoir la cause efficiente : je ne le contente pas en l'entretenant du dessein que j'ai.

Ainsi, quand on demande pourquoi une chose est, qui veut répondre à propos doit auparavant distinguer les différents genres de causes, afin de s'expliquer suivant la pensée de celui qui fait la demande.

Posons un autre exemple. Je vois aller une boule dans une allée ; je vous demande pourquoi elle va ; vous me répondez que c'est à cause qu'elle est parfaitement ronde ; vous dites la cause *formelle*. — Et, si vous répondez qu'elle roule ainsi pour aller à un certain but, vous exposez la cause *finale*, et le dessein du joueur qui l'a poussée.

Apportons un autre exemple (car il est bon de s'exercer par plusieurs, pour s'accoutumer à comprendre et à marquer distinctement de quoi il s'agit). A chaque question vous demandez d'où vient que je parle. Je réponds : Pour expliquer ma pensée. J'expose par là mon dessein et la *fin* de mon discours. — Mais, si vous voulez savoir la cause *matérielle* qui fait sortir la parole de ma bouche, je vous dirai que la cause qui fait que je parle, c'est que mon poumon et ma langue sont émus de telle manière qu'il faut nécessairement que la parole s'ensuive.

A ces quatre genres de causes que nous avons rapportées, quelques uns en ajoutent une cinquième, qui s'appelle la *cause exemplaire*.

La cause exemplaire est *le modèle ou l'original sur lequel une chose est faite.* Par exemple, si on demande pourquoi une telle figure se trouve dans la copie d'un tableau, on répondra que c'est à cause qu'elle se trouve aussi dans l'original.

De ces cinq genres de causes, il y en a deux, *la finale* et *l'exemplaire*, qui sont plutôt causes *morales* que causes *physiques*.

Nous appelons causes *physiques* ou *naturelles*, celles *dont s'ensuit immédiatement un certain effet naturel.* — Par exemple, lorsque du feu s'ensuit la chaleur dans tous les corps environnants.

Au contraire, nous appelons *cause morale* celle qui *n'agit pas immédiatement et au dehors, mais qui excite un autre à agir par le moyen de la connaissance.* Telles sont la cause *finale* et la cause *exemplaire*, qui n'agissent qu'étant connues, et en nous déterminant à agir d'une certaine manière. Ainsi, l'original d'un tableau n'est pas ce qui fait la copie. La santé recherchée ne m'explique pas les remèdes, mais elle me porte à les appliquer.

La même chose peut être souvent cause *physique* et cause *morale*, à l'égard de différents objets. Un sceau pressé sur la cire y fait une impression réelle en qualité de cause physique, et peut aussi diriger, en qualité de cause morale, un ouvrier qui a entrepris d'en faire un semblable.

Il n'y a que les natures intelligentes qui puissent agir véritablement pour une fin. Ainsi, tout ce qui est fait pour une fin présuppose une intelligence

qui la conduise. Par exemple, une flèche qui tend à un certain but, marque une raison qui la dirige. Toutefois ce n'est pas la flèche qui agit pour la fin, mais elle y est dirigée par le tireur qui l'a jetée.

Une montre est faite pour marquer les heures, et elle n'a ni roue ni mouvement qui ne tende à cette fin. Ce n'est pourtant pas la montre qui agit pour cette fin, mais celui qui a fait cette ingénieuse machine.

Ainsi, toutes les partie de l'univers étant faites visiblement pour quelque fin, le soleil pour causer par son cours le jour et la nuit, et la diversité des saisons, et faire naître les fruits et les herbes destinées à nourrir les animaux, il s'ensuit que tout ce grand monde est un ouvrage de raison et d'intelligence.

Il en est de même et de tous les animaux, et de tout le reste de la nature. On sait assez à quel usage sont destinés le cœur, le cerveau, les bras et les jambes, les mains et les pieds; toutes ces parties ont leur fin, et par conséquent sont conduites avec raison. Mais toutes ces choses, qui sont destinées à des fins si raisonnables, agissent à l'aveugle, sans savoir pourquoi elles sont. Il y a donc une autre cause qui les a faites et qui les a ordonnées, c'est-à-dire, Dieu.

Nous remarquerons, en passant, au sujet de *la fin*, qu'elle est toujours la première dans l'intention, et la dernière dans l'exécution. Par exemple, si l'on veut aller à la chasse, c'est ce qu'on pense

le premier et ce qu'on exécute le dernier, parce qu'il faut, auparavant, commander les équipages, monter à cheval, aller au lieu destiné, et ainsi du reste.

Il n'y a donc rien de plus véritable que cet axiome qui dit que *la première chose dans l'intention est la dernière dans l'exécution ;* parce que la première chose à quoi l'on pense, et la dernière à quoi l'on arrive, c'est la fin.

C'est pour cela que la fin, que l'on regarde comme le but de tous les desseins, est appelée la *fin dernière*, comme celle où on se repose, et qui est le terme de tous les mouvements précédents.

Ainsi que la fin ne peut être que dans une nature intelligente, de même le premier exemplaire ne peut être que dans un esprit, et nul autre qu'un esprit intelligent ne peut agir ou se régler sur un exemplaire. Le premier exemplaire sur lequel ont été faites toutes choses, est, si l'on peut ainsi parler, la pensée de Dieu et son idée éternelle. Le monde a été dressé sur ce premier original. Les animaux, les arbres, les plantes et les autres choses de même nature étant semblables entre elles, il paraît qu'elles ont toutes le même modèle, et qu'il y a un exemplaire commun sur lequel elles sont formées, qui est la pensée de Dieu.

Outre cette division générale des causes en *efficiente, finale, exemplaire, matérielle* et *formelle,* on peut subdiviser encore la cause *efficiente*, premièrement en cause *prochaine* et cause *éloignée.*

Par exemple, la cause *prochaine* de ce que le blé est moulu, c'est la meule qui le broie; et la cause *éloignée*, c'est le vent ou l'eau qui fait aller le moulin. La cause *prochaine* de la pluie, c'est le vent chaud qui fend la nue, et la cause *éloignée*, le soleil, qui attire les vapeurs dont elle est formée.

Secondement, on la divise en *cause principale* et *instrument*. Par exemple, la cause *principale* qui fait une saignée, c'est le chirurgien, et la cause *instrumentale*, ou l'instrument, c'est la lancette dont il se sert. A proprement parler, il n'y a que les natures intelligentes qui se servent d'instrument, parce que c'est un effet de la raison et de l'art.

Troisièmement (et c'est ici la plus importante de ces divisions), on divise la cause *efficiente* en cause *première* et cause *seconde*. La cause *première*, c'est-à-dire Dieu, est celle qui donne proprement le fond de l'être. La cause *seconde*, au contraire, façonne seulement la chose, et ne fait pas absolument qu'elle soit. Le sculpteur ne fait pas le marbre, ni l'orfévre l'or; mais les trouvant déjà faits, il les façonne. C'est Dieu qui a donné le fond de l'être. Dans les ouvrages de la nature, ce n'est ni le cœur ni le foie qui fait le sang; il avait déjà le fond de son être dans l'aliment dont il a été formé, et le cœur avec le foie ne font que lui donner une certaine forme. Une tulipe, qui sort d'un oignon, y était déjà renfermée, et y avait le fond de son être. Si elle croît, c'est de l'eau dont elle est arrosée, et elle avait

tout son être auparavant : c'est ainsi qu'un fruit sort d'un arbre ; le soleil ne lui donne pas le fond de son être, il attire seulement par sa chaleur les sucs dont il est formé et les nourrit.

Dieu donc, qui crée de rien chaque chose, est le seul qui donne l'être proprement et absolument, parce qu'il est l'être même, et, par conséquent, la seule première cause efficiente de toutes choses.

La même subdivision que nous avons faite des causes *efficientes* se peut faire dans les causes *finales*. Il y en a de *prochaines* et d'*éloignées ;* il y en a de *principales* et de *moins principales*. Il y a la *fin dernière* que l'esprit se propose comme le but de tous ses desseins, et les *fins subordonnées* qui ont rapport à celle-là. Par exemple, la fin générale de la vie humaine, c'est que Dieu soit servi. Toutes les vertus ont leurs fins particulières, qui sont subordonnées à cette fin générale. La tempérance a pour fin de modérer les plaisirs des sens. La force a pour fin de surmonter les douleurs et les périls, quand la raison le demande, et tout cela doit avoir pour fin de faire la volonté de Dieu, en suivant la droite raison qu'il nous a donnée pour guide, et qu'il a encore éclaircie par sa sainte loi.

La politique a pour fin de rendre un État heureux. C'est à cela que se rapportent et l'administration de la justice, et la guerre et le commerce, et l'agriculture. Par la justice, le repos public est établi ; par la guerre, l'État est défendu des enne-

mis du dehors ; par le commerce et l'agriculture, il est abondant au dedans. La fin de tout cela est que les peuples soient heureux, et cette fin se rapporte encore à la fin universelle de la vie humaine, qui est que Dieu soit servi sans empêchement.

Telle est la fin que se propose celui qui veut vivre selon la vertu. Les autres ont d'autres fins ; les uns rapportent toutes leurs pensées aux plaisirs des sens ; les autres ne songent qu'à contenter leur ambition. — Selon leurs divers projets, ils se proposent ou d'avoir une telle charge, ou de gagner ce grand seigneur, ou de rendre ce service ; le tout pour arriver à la fin dernière que leur esprit se propose.

Une même action a donc plusieurs fins ; mais elles sont toutes subordonnées à une fin principale, qui donne le branle à tout.

Un marchand voyage, et il a pour fin principale le gain que lui rapporte son trafic ; il ne laisse pas quelquefois d'avoir une fin moins principale, qui sera de contenter sa curiosité.

Nous avons dit aussi qu'il y a la fin *prochaine* et la fin *plus éloignée*. La fin prochaine d'un homme qui joue, c'est de gagner ; il espère aussi quelquefois d'entrer, par le jeu, dans de certaines familiarités qui le mèneront à quelque autre chose qu'il se propose de loin, et à quoi il veut, avec le temps, faire servir son jeu.

Il y a de certaines choses qu'on ne peut jamais

rechercher pour elles-mêmes. Telles sont les choses fâcheuses de leur nature, comme les remèdes amers, et l'application du fer ou du feu sur les membres. Mais ces choses affligeantes sont souffertes comme nécessaires à sauver la vie; ainsi la guerre est désirée pour la paix, le travail pour le repos, les remèdes violents pour assurer la tranquillité publique.

La fin fait le mérite et la dignité de toutes les choses humaines. Un art est plus noble qu'un autre, quand la fin en est excellente. Par exemple, la médecine, qui a pour fin de conserver le corps, est plus noble que la peinture ou la sculpture, qui ne fait qu'en représenter l'image.

— C'est de la fin aussi que se tire la subordination de tous les arts. — Un art est subordonné à un autre, quand sa fin se rapporte à celle d'un autre. Par exemple, la chirurgie est subordonnée à la médecine, parce que la guérison d'une plaie, qui est la fin de la chirurgie, se rapporte à la bonne constitution de tout le corps que la médecine a pour objet. — Ainsi, l'art de la coupe des pierres est subordonné à l'architecture; — la grammaire, qui apprend à construire les mots, est subordonnée à la rhétorique, qui a pour but de persuader; — l'art de fortifier les places est subordonné à l'art militaire, et l'art militaire lui-même est subordonné à la politique, qui a pour fin, en général, le bien de l'État, à quoi se rapportent tous les succès de la guerre.

Chaque art a donc sa fin particulière; mais autre est la fin de l'art, autre est la fin de l'artisan. La fin de la rhétorique est de persuader; la fin de la sculpture et de la peinture est de représenter la nature. Mais l'artisan, outre cela, se propose pour lui-même, ou le crédit, ou le gain, ou quelque autre chose qui lui convienne. C'est pourquoi il peut arriver souvent que la fin de l'art soit bonne et que celle de l'artisan soit mauvaise; par exemple, s'il a dessein de se servir, pour quelque mauvaise action, du gain qu'il fait par son art.

La même chose qui met le rang entre les arts le met aussi entre les vertus; car elles sont plus ou moins nobles suivant la dignité de leur fin. Ainsi les vertus théologales, qui ont Dieu pour objet immédiat, sont d'elles-mêmes plus excellentes que les vertus morales, qui ont pour leur objet de régler nos devoirs envers le prochain et envers nous-mêmes.

Mais, au fond, toutes les vertus doivent être rapportées à Dieu, sans quoi elles n'ont pas la perfection qui leur est due; car Dieu étant le premier principe d'où sortent toutes choses, il est aussi la fin dernière à laquelle elles se rapportent, et l'homme ne se doit servir de sa liberté que pour se donner à lui par sa volonté, comme il est déjà à lui par sa nature. Ainsi il lui appartient d'être la fin universelle de la vie humaine; et Aristote est digne d'une éternelle louange d'avoir dit, tout païen qu'il était, que le plus digne emploi de l'homme est celui qui

lui donne le plus de moyen de vaquer à Dieu.

Selon cette règle immuable, l'homme ne peut être bon que par rapport à cette fin. On peut être bon médecin, bon soldat, bon peintre, bon maître ou bon valet, par rapport à certaines fins particulières; mais on ne peut être appelé absolument bon que par rapport à Dieu, qui est le vrai bien de l'homme.

C'est pourquoi toute la vie humaine est réglée par ce précepte, auquel elle se rapporte : *Tu aimeras le Seigneur ton Dieu de tout ton cœur, de tout ton esprit, de toute ta pensée, de toutes tes forces.*

Ce petit *Traité des causes* est donné à monseigneur le Dauphin, à l'honneur de la première cause et de la fin dernière de toutes choses.

Là se termine le *Traité des causes.* Sans doute Bossuet y a pris à tâche de se mettre à la portée d'un enfant, et d'un enfant peu précoce; et cependant, en plus d'un endroit, il y marque la forte empreinte de son génie, et résout, d'une manière lumineuse, les plus graves questions. C'est ce qui ressortira d'une rapide esquisse du sujet.

L'idée de cause est l'idée mère de la métaphysique. De cette idée, bien ou mal entendue, dépend la vérité ou la fausseté des systèmes, et c'est en elle, comme en un centre commun, que se réunissent à la fois et se distinguent les trois objets de la

connaissance : l'homme, le monde et Dieu. Une cause qui n'est pas substance conduit invinciblement au phénoménisme d'Héraclite, de Hume ou de Hégel, c'est-à-dire à la négation même de la réalité. Une substance qui ne serait pas cause n'offrirait à l'intelligence qu'une conception chimérique et contradictoire. Donc l'homme, le monde et Dieu sont causes, parce qu'ils sont substances, et leur substantialité même se manifeste par leur causalité.

C'est dans le sentiment de son existence et la vive conscience de son énergie que l'homme se reconnaît, s'affirme, se pose en face du monde et de Dieu. Le monde, d'autre part, se déploie avec une richesse et une diversité qui attestent la perpétuelle présence de la force interne qui l'anime. Enfin, au-dessus de l'homme et du monde éclate, dans sa majesté, la cause infinie, cause première qui crée les causes secondes et les tient dans sa dépendance après les avoir créées, les unes intelligentes et libres, par le double attrait de la pensée et de l'amour, les autres aveugles et fatales, par l'inéluctable empire d'une règle qui ne fléchit pas.

Ainsi se dispose harmonieusement et se révèle cette vivante hiérarchie des êtres, dont l'ensemble constitue l'univers Au contraire, altérez l'idée de cause, et l'édifice ébranlé craque jusque dans ses fondements. Dieu, le monde et l'homme deviennent tour à tour la seule substance et la seule cause. D'un côté, le mysticisme de Malebranche et le pan-

théisme de Spinoza ; de l'autre, le naturalisme effréné de la jeune Allemagne.

Depuis les analyses profondes de Leibniz, reprises de nos jours par M. Maine de Biran et M. Cousin, ces résultats dogmatiques et critiques sont au-dessus de la contestation. Mais, quelque simples qu'ils nous paraissent, la pensée humaine n'y est arrivée qu'après de longs et pénibles efforts.

A la suite d'Anaxagore, Socrate, le premier, passant de la physique à la psychologie, découvre dans la conscience même le point de départ de la science, et de là, guidé par la définition et l'induction, s'élève jusqu'à l'idée de *Celui qui voit tout, qui entend tout, qui est partout, et qui étend également ses soins sur toutes choses* (1).

Platon développe la doctrine de son maître et en éclaire les secrets encore inexplorés des feux de son poétique génie. Pour lui, *l'Être n'est autre chose qu'une puissance* (2), et l'âme *une substance qui a la faculté de se mouvoir elle-même* (3). Le spectacle des causes secondes ne lui est d'ailleurs qu'un degré, d'où il s'élève sur les ailes de l'amour et de la dialectique jusqu'à la cause première, qui est le Bien, *essence véritable, sans couleur, sans forme, impalpable* (4), *beauté éternelle et non engendrée,*

(1) Γνώσῃ τὸ θεῖον ὅτι τοσοῦτον καὶ τοιοῦτόν ἐστιν ὥσθ' ἅμα πάντα ὁρᾶν καί πάντα ἀκούειν καὶ πανταχοῦ παρεῖναι καὶ ἅμα πάντων ἐπιμελεῖσθαι. *Memorabilium* lib. I, cap. 4.)

(2) Τίθεμαι γὰρ ὅρον ὁρίζειν τὰ ὄντα, ὡς ἔστιν οὐκ ἄλλο τι πλὴν δύναμις. (*Sophista.*)

(3) Τὴν δυναμένην αὐτὴν κινεῖν κίνησιν. (*De legibus*, liv. X.)

(4) *Phèdre*, trad. fr. de M. Cousin, t. VI, p. 51.

exempte de décadence comme d'accroissement (1), *soleil des esprits, et roi du monde intelligible* (2).

Plus pénétrant, mais moins sublime, Aristote recueille et réduit en système les vérités éparses chez ses devanciers. De là la théorie célèbre des quatre causes ou principes :

1° (ἡ οὐσία καὶ τὸ τί ἦν εἶναι) cause formelle ;

2° (ἡ ὕλη καὶ τὸ ὑποκείμενον) cause matérielle ;

3° (ἡ ἀρχὴ τῆς κινήσεως) cause efficiente ;

4° (τὸ οὗ ἕνεκα καὶ τἀγαθὸν) cause finale (3).

C'est du haut de cette théorie que le Stagirite juge les doctrines de ceux qui l'ont précédé, et, de plus, c'est sur elle, comme sur une base inébranlable, qu'il assoit sa propre métaphysique. Bientôt même une synthèse rigoureuse ramène les quatre principes à deux, l'acte et la puissance. La puissance, c'est la matière sous sa forme pure. Dans le sein de l'acte se confondent l'essence, la fin et le moteur (4). La nature tressaille et se meut sous l'attrait irrésistible et occulte du souverain intelligible et du souverain désirable, et, tandis qu'elle gravite vers lui, sans cesse et sans repos, le principe suprême, pensée de la pensée, goûte l'ineffable bonheur de se penser éternellement soi-même (5).

(1) *Le Banquet*, t. VI, p. 317.

(2) *La République*, liv. VI, t. X, p. 58.

(3) *Métaph.*, liv. I, chap. 3.

(4) Voyez la remarquable thèse soutenue, en 1836, par M. Vacherot, sur la *Théorie des premiers principes selon Aristote.*

(5) *Métaph.*, liv. XII, chap. 7.

Enfin, le moyen âge, dans ses nombreux traités *De causis*, explique, en l'agrandissant, la conception d'Aristote, et l'esprit pur s'y trouve pénétré des clartés de l'esprit chrétien. Le dogme de la création remplace le dualisme antique (1).

Voilà le fonds admirable sur lequel a travaillé Bossuet, et l'on a vu comment le grand évêque s'est épris des mâles beautés du philosophe grec, et comment il le juge *digne d'une éternelle louange, d'avoir dit, tout païen qu'il était, que le plus digne emploi de l'homme est celui qui lui donne le plus de moyen de vaquer à Dieu* (2).

Bossuet ne va pas, il est vrai, comme Aristote, aux dernières précisions ; mais on ne le voit jamais substituer des conceptions problématiques et personnelles aux données positives des faits et de l'analyse.

Il y a plus : la théorie *des causes*, telle que l'expose Bossuet, nous semble l'emporter de beaucoup, dans sa simplicité extrême, sur la théorie péripatéticienne, si complexe et pourtant si régulière. En effet, Aristote est rempli d'indécision et d'obscu-

(1) Cf. Bossuet, t. XII, p. 113. — *Du culte à Dieu.* Les philosophes d'entre les païens qui ont le mieux parlé de Dieu lui ont fait tout au plus mouvoir, embellir, arranger le monde ; mais ils ne font pas qu'il le tire du néant, ni qu'il donne à aucune chose le fond de l'être par sa seule volonté. Ainsi la substance des choses était indépendante de Dieu ; et il était seulement auteur du bon ordre de la nature.

(2) Voyez plus haut, p. 277.

rité, quand il s'agit de définir la *cause exemplaire* des êtres, et, de peur de s'égarer sur les traces de Platon, n'attribue guère aux notions d'espèce et de genre qu'une valeur purement subjective. La scolastique elle-même partage les incertitudes de l'auteur des *Catégories*, et c'est en vain qu'à l'aide d'un conceptualisme illusoire, Abélard essaie de concilier le nominalisme et le réalisme, Roscelin et Guillaume de Champeaux. Bossuet, au contraire, abandonnant à propos saint Thomas pour saint Augustin, Aristote pour Platon, reconnaît et affirme que *le premier exemplaire sur lequel ont été faites toutes choses est la pensée de Dieu et son idée éternelle, et que c'est sur ce premier original que le monde a été dressé* (1).

En outre, s'il est constant qu'une métaphysique doit se juger par la morale qui en dérive, combien Aristote n'est-il pas ici inférieur à Bossuet!

Le dieu d'Aristote est *un dieu abstrait, un roi solitaire relégué par delà* la nature et le ciel *sur le trône désert d'une éternité silencieuse,* force motrice et fatale, mais non point providence miséricordieuse et sage, principe inconnu qui vivifie le monde, que lui-même il ne connaît pas, et qui, faute de manifester en sa propre essence la règle précise de la moralité, laisse l'humanité misérable flotter entre les contraires et s'abîmer dans les excès, sans espoir d'immortalité.

(1) Voyez plus haut, p. 272.

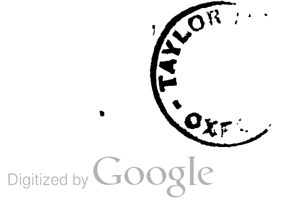
Le dieu de Bossuet est « le premier principe, qui crée de rien toutes choses, et aussi la fin dernière à laquelle elles se rapportent. Il est la fin principale qui donne le branle à tout, et à tout le fond de l'être. Seul, il est le vrai bien de l'homme. C'est pourquoi toute la vie humaine est réglée par ce précepte : *Tu aimeras le Seigneur ton Dieu de tout ton cœur, de tout ton esprit, de toute ta pensée, de toutes tes forces.* »

Aristote avait dit : *Pensez.* Bossuet dit : *Aimez.* Et dans ces deux formules éclate la différence des temps anciens et des temps nouveaux, de la *Métaphysique* et de l'*Évangile.*

FIN.

TABLE DES MATIÈRES.

Pages.



ESSAI

SUR

LA PHILOSOPHIE DE BOSSUET

AVEC DES FRAGMENTS INÉDITS

PAR

J. FÉLIX NOURRISSON

Professeur agrégé de philosophie au collége Stanislas

Docteur ès lettres

PARIS

LIBRAIRIE PHILOSOPHIQUE DE LADRANGE

RUE SAINT-ANDRÉ-DES-ARTS, 41

1852

A LA MÊME LIBRAIRIE.

QUID PLATO DE IDEIS SENSERIT, auctore J. Félix NOURRISSON. In-8, 1852. 2 fr.

LE CARTÉSIANISME, ou la Véritable Rénovation des sciences; suivi de la Théorie de la substance et de celle de l'infini, par M. BORDAS-DEMOULIN, et précédé d'un Discours sur la réformation de la philosophie du XIXe siècle, pour servir d'Introduction générale, par F. HUET, profes. à la Faculté de philosophie de Gand. 2 vol. in-8, 1843. 15 fr.

Ouvrage couronné par l'Institut.

MÉLANGES PHILOSOPHIQUES ET RELIGIEUX, par BORDAS-DEMOULIN, auteur du Cartésianisme. 1 gros vol. in-8, 1846. 7 fr. 50

PSYCHOLOGIE EXPÉRIMENTALE, par M. l'abbé BAUTAIN, chanoine honoraire de Strasbourg, professeur de philosophie à la Faculté des lettres, docteur en théologie, en médecine et ès lettres. 2 vol. in-8, 1839. 14 fr.

PHILOSOPHIE MORALE, par M. l'abbé BAUTAIN, chanoine honoraire de Strasbourg, etc. 2 gros vol. in-8, 1842. 16 fr.

DES PENSÉES DE PASCAL, par Victor COUSIN, troisième édition. 1 vol. in-8, 1847. 6 fr.

ESSAIS DE PHILOSOPHIE, par Ch. de RÉMUSAT, membre de l'Institut. 2 vol. in-8, 1842. 15 fr.

DE LA PHILOSOPHIE ALLEMANDE, rapport à l'Académie des sciences morales et politiques, précédé d'une Introduction sur les doctrines de Kant, de Schelling, de Fichte et de Hegel, par Ch. de RÉMUSAT. 1 vol. in-8, 1845. 6 fr.

FRAGMENTS DE PHILOSOPHIE, par M. HAMILTON, professeur de logique et de métaphysique à l'Université d'Édimbourg, traduits de l'anglais par L. PEISSE, avec une longue préface, des notes et une appendice du traducteur. 1 vol. in-8, 1840. 7 fr. 50

ÉLÉMENTS DE LA PHILOSOPHIE DE L'ESPRIT HUMAIN, par DUGALD STEWART, traduit en français par M. Louis PEISSE, avec une notice sur la vie et les ouvrages de l'auteur. 3 vol. in-12, 1845. 10 fr. 50

LETTRES PHILOSOPHIQUES SUR LES VICISSITUDES DE LA PHILOSOPHIE, relativement à l'origine et au fondement des connaissances humaines depuis Descartes jusqu'à Kant, par le baron Pascal GALLUPPI, professeur de philosophie à l'Université royale de Naples; traduit de l'italien sur la deuxième édition par M. Louis PEISSE, avec une introduction du traducteur. 1 vol. in-8, 1843. 6 fr.

HISTOIRE DES RÉVOLUTIONS DE LA PHILOSOPHIE EN FRANCE, pendant le moyen âge jusqu'au XVIe siècle, précédée d'une Introduction sur la philosophie de l'antiquité et de celle des premiers temps du christianisme, par M. le duc de CARAMAN. 3 vol. in-8, 1845-48. 21 fr.

Paris. — Imprimerie de L. MARTINET, rue et hôtel Mignon, 2.



